المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثالث

٧ - ٨ - ٩

خلق القرآن - المخلوق - التوليد

منشورات

محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية

DKI

بيروت - لبنان

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسد آبادي

المتوفى ٤١٥هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء التاسع

التوليد

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجَ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

---

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره(١). لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة(٢).

وُلِد بهمدان من أعمال فارس(٣)، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان(٤). وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي(٥) (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها(٦).

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ٩/ ١٣٨ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفَّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُنَّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.
(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.
(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.
(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.
(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.
(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٠٢/١٧ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ **أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي**: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ **في الطبقات**: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»(١)، وكتاب «في بعض اللّمع»(٢)، و«كتاب شرح المقالات»(٣)، و«كتاب التوبة»(٤). وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن(٥). (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف(٦). (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري**، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد،** أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[١].

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[٢].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٣].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٤]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٥].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٦].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة

---

(١) م.ن.
(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٣) م.ن.
(٤) م.ن.
(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٦) م.ن.

منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد،** أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه،** أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد،

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)(١)، ولكن لم يكن هذا كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(٢)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٣).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٤)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

---

(١) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(٢) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٣) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٤) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة=

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»(١).

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام(٢) (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم

= المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٤٩/١ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦٢/٦ و٦٣.

ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّاً منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، =

في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»(١).

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(٢).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٣).

= وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

(٢) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفَّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليرينَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعانِيًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عمران: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل   لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/ ٢٢٦.

(٣) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، =

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

= وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفّق لإثباتها.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

مشكلة التولّد، ليست في الواقع إلّا فرعًا لمشكلتي الاستطاعة وخلق الأفعال، أو بعبارة أخرى لمشكلة الجبر والاختيار.

إن القول بالتولّد له علاقة مباشرة بمقولة المعتزلة بنفي القدر، ورأيهم في تدخّل الذات الإلٰهية في الطبيعة عبر ما جُبِلَت عليه من طبائع الخلق الأولى[1].

ذهب المعتزلة إلى تقسيم أفعال العباد إلى: اختيارية واضطرارية، مباشرة وغير مباشرة. والأفعال الاختيارية هي التي يقصد إليها العبد عن علم وإرادة، وهي مَناط التكليف كالصلاة والصوم. والأفعال الاضطرارية تحدث من نفسها ولا إرادة للمرء فيها، كفعل النار للإحراق والرعدة عند البرد، ونسبتها إلى الإنسان أحيانًا على سبيل المجاز لظهورها على يديه. والأفعال المباشرة هي التي تترتب على العمل رأسًا، وغير المباشرة آثار ثانوية له، وتسمى الأفعال المتولّدة. يقول الإسكافي (٢٤٠ هـ): «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون

(١) د. رشيد خيّون: معتزلة البصرة وبغداد، ص ٢٤٩.

القصد إليه والإرادة له فهو متولّد، وكل فعل لا يتهيأ إلا بقصد ويحتاج كل جزء منه إلى تجدّد عزم وإرادة له فهو خارج عن حدّ التولّد وداخل في حدّ المباشر»[١]. والأمثلة على ذلك كثيرة، كالألم الحادث عند الضرب، ومقتل الرجل بسهم لم يصوب إليه، ويعني المعتزلة بأن يبيِّنوا عمَّن صدر هذا الفعل تحديدًا للمسؤولية.

ويظهر أن بشر بن المعتمر (٢١٠ هـ)، مؤسِّس فرع الاعتزال في بغداد، أول مَن أحدَث القول في التولّد وأفرط فيه، ولعلّه تأثّر بآراء بعض الفلاسفة الطبيعيين. ثم تابعه معتزلة آخرون، بين بصريين وبغداديين، وفي مقدمتهم أبو الهذيل (٢٢٦ هـ) والنظام (٢٣١ هـ) والجاحظ (٢٥٥ هـ) وثمامة بن الأشرس (٢١٣ هـ) والجبائيان (٣٣٠، ٣٤١ هـ) ولكلٍّ رأي وتوجيه. ففرقوا بين ما يتولَّد من فعل الإنسان الحيّ، وما يتولد من غير الحيّ، وردّوا إلى الإنسان كل ما يتولَّد عن فِعْله. أما ما يتولَّد عن غير الحيّ كحرق النار فهو من فِعْل الله، أو من فِعْل الطبيعة، أو لا فاعل له، على خلاف بينهم، وفرَّق بعضهم بين الحركة من جانب، والألوان والطعوم من جانب آخر، وعدّوا المتولّد في الأولى من فعل الإنسان، وفي الثانية من فعل الله[٢]. وحاول كل واحد أن يؤيد رأيه، ويدفع شبه الآخرين. ولم يَفُت الأشاعرة أن يناقشوا هذه الآراء، ويردّوا عليها.

وتوفر من ذلك كله في التولّد مادة ما أغزرها، ولم نكن نحظى منها حتى الآن إلّا بشذرات متفرِّقة هنا وهناك، وفي هذا الجزء الذي نقدّم له ما يستوعبها ويجمع شتاتها. فقد حرص عبد الجبار على أن يقف جزءًا من «كتاب المغني» على موضوع التوليد وحده، واستعرض فيه الآراء المختلفة، محاوِلًا أن يبيِّن ما يدخل في باب التولّد وما لا يدخل، ومُناقشًا آراء زملائه المعتزلة، ورادًّا على خصومهم من الأشاعرة وغيرهم. ويميل ـ كعادته ـ إلى رأي الجبّائيين اللذين يعدّان على رأس أساتذته الأقربين. والواقع أن مشكلة التولّد مثلٌ آخر من أمثلة الخصب والغِنى والحرية في مدرسة المعتزلة، خصب في الآراء المتعددة

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، إستانبول ١٩٣٠، ٢/٤٠٩.

(٢) عبد الجبار، كتاب المغني، ٩/٣ ـ ١٥، التوليد، القاهرة ١٩٦٤.

والمتنوعة، وغنى في الرجال الذين تعاصروا أو تلاحقوا، وكانوا أئمة في درسهم وبحثهم.

وفي مشكلة التولّد دراسات تمّت بصلة إلى الفسيولوجيا والطبيعة، والأخلاق والتشريع، وعلم النفس والميتافيزيقا. وأساسها إثبات قدرة الفرد وإرادته، دون أن يكون في ذلك انتقاص للقدرة والإرادة الإلٰهية. وإنها لمحاولة غير هيِّنة، ولم تَخْلُ من تناقض وتعارض(١).

عالج القاضي عبد الجبار مسألة التولّد في إحدى وعشرين فصلًا، بدأ بحثه في ذكر الخلاف فيها بين المتكلِّمين الأوائل، ناقِلًا ذلك من «كتاب المقالات» لأبي القاسم البلخي، وهو كتاب ارتكز عليه القاضي في أماكن عديدة من موسوعته الكلامية هذه.

وبعد ذلك، دقَّق القاضي في الكثير من المسائل المتعلقة في التولّد، عارِضًا عشرات الشُّبُهات، مفنِّدًا حِججها، وموضِّحًا الغامض منها، معتمدًا كثيرًا على مقالات شيوخه السابقين، ومؤلَّفاتهم، وبالتحديد مصنَّفات شيخه أبي هاشم «ككتاب البغداديات»، و«كتاب الأبواب» و«نقض الأبواب» و«نقض الإلهام» و«جواب الجحيدي»، و«كتاب الجامع»، وغيرها من المصنَّفات السابقة عليه.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ١٥/ ١٠/ ٢٠١٠

(١) المغني ج ٩ مقدمة د. إبراهيم مدكور.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الكلام في التوليد[1]

فيما يجب أن يثبت فعلاً للإنسان وما يجب أن ينتفي عنه، وفي الدّلالة على المتولّد من فعله، والفصل بينه وبين المباشر وما يتّصل بذلك

ذكر الخلاف في هذا الباب
[ما ذكره البلخي في كتاب «المقالات» عن ثمامة، والعلّاف، ومعمر، وإبراهيم، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن مبشّر وغيرهم]

اختلف القائلون بأنّ العبد يفعل في الحقيقة، ففيهم مَنْ قال: إنه لا فعل للعبد إلا الفكر[2]، وما يَعْدِهِ من الإرادة[3]، والمراد فليس بفِعْلٍ له، وقال:

---

(١) التوليد: هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسّط فعل آخر، كحركة المفتاح بحركة اليد. (التعريفات ص ٣١). وهو أن يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه. (تقريب المرام في علم الكلام ١/ ٣٥).

(٢) الفكر: يقول القاضي عبد الجبار: الفكر هو المعنى الذي يُوجِب كون المرء متفكّرًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٥). وقال أيضًا في «المغني»: هو تأمّل حال الشيء والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة عن غيرها به. (المغني ١٢/ ٥). وقال البعض: الفكر آلة من آلات النفس تستعين بها على الإحاطة بالمعلومات. (إثبات النبوّات ص ١٣٢).

(٣) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحقّقين هي خلوص الدّاعي عن الصّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك على السّويّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثّرًا عنده. (شرح المقاصد ١/ ٢٣٦).

إنها تحدُث بالطبع[١]، ومنهم مَنْ قال: إنّ الإنسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عداه، وهو قول ثُمامة[٢] والجاحظ[٣]، واختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال أبو عثمان الجاحظ: إنه يقع من الإنسان بطبعه، وأنه ليس باختيارٍ له، هكذا حكاه أبو القاسم البلخيّ[٤] رحمه الله في كتاب المقالات[٥]. وربما مرّ في كلامه في المعرفة أنّ الإرادة نفسها قد تقع طبعًا مرّة، وباختيار مرّة، وكذلك القول في النظر[٦] عند تقابل الدواعي[٧]، وحُكِيَ عن ثُمامة أنّه كان ربما يقول فيما عدا الإرادة أنه فعلٌ لا فاعل له، وربما قال: إنّه فِعْل الله، بمعنى أنه طَبَع الجسم طبعًا يقع منه ذلك، وربما قال: إنه فعل الجسم طباعًا، ومِنَ الناس مَنْ قال: إنّ غير الإرادة قد يفعله الإنسان اختيارًا، ثم اختلفوا في ذلك

(١) الطبع: هو الخاصة التي يكون بها الحادث، لا من جهة القدرة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). وهو سجيّة الإنسان؛ والحكماء يعتبرون بذلك عن خاصة الأشياء؛ كإحراق النار، والتبريد للثلج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٥).

(٢) ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن: من كبار المعتزلة ومن تلامذة الجاحظ، وأتباعه يُسَمُّون «الثمامية»، كان له اتصال بالرشيد ثم بالمأمون. توفي سنة ٨٢٨ م. (لسان الميزان ٢/ ٨٣؛ ميزان الاعتدال ١/ ١٧٣؛ البيان والتبيين ١/ ٦١؛ خطط المقريزي ٢/ ٣٤٧؛ تاريخ بغداد ٧/ ١٤٥؛ طبقات المعتزلة ص ٦٢).

(٣) عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة، مولده ووفاته في البصرة، من تصانيفه: الحيوان، البيان والتبيين، التاج، البخلاء، مسائل القرآن، المحاسن والأضداد. توفي سنة ٨٦٩ م. (إرشاد الأريب ٦/ ٥٦ ـ ٨٠؛ الوفيات ١/ ٣٨٨؛ أمراء البيان ٣١١ ـ ٤٨٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٨).

(٤) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيّة». أقام في بغداد وتوفي ببلخ، له كتب منها «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها، توفي سنة ٩٣١ هـ. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

(٥) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٦) النّظر: هو الذي يؤدي إلى البصيرة. (المغني ١٢/ ١٨٨). وهو الفكر والتأمّل. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٦٩). وهو الذي يطلب به العلم أو غلبة الظن. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٤).

(٧) الدّاعي: يشرح القاضي نفسه الدّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصّل الكلام عن الدّاعي في هذه الموسوعة.

الغير، فحُكِيَ عن معمر[١] أنّه كان يقول: ما وُجِد في حَيِّز[٢] الإنسان فهو فِعْله، وما جاوز حَيِّزه، فهو فِعْل ما وجد فيه طباعًا، وكذلك كان يقول في سائر ما يفعله تعالى أنه فعل الجسم بطبعه، وقال إبراهيم[٣] رحمه الله: كل ما جاوز حَيِّز الإنسان فعل فِعْل الله جلّ وعزّ بإيجاب[٤] الخلقة[٥]، بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعًا وخلقه خلقًا إذا دَفَعْتَه ذهب، وقال الشيخ أبو الهذيل[٦] رحمه الله، وشيوخنا رحمهم الله بعده: إنّ العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يَحُلّ في جوارحه مِنَ الأكوان والاعتمادات[٧] وغيرهما، وأنّ المتولّد[٨] هو مِنْ فعل الإنسان حلَّ في بعضه أو في غيره، وأنّ المَوَاتَ لا

---

(١) معمّر بن عباد السلمي . . . ـ ٢١٥ هـ: معتزلي من الغُلاة، من أهل البصرة، سكن بغداد وناظَرَ النّظام. وكان أعظم القدرية غلوًّا، وتُنسَب إليه طائفة تُعرَف «بالمعمرية»، توفي ٨٣٠ م. (خطط المقريزي ٢/٣٤٧؛ اللباب ٣/١٦١؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ١/٨٩؛ المعتزلة لزهدي جار الله ص ٥٧ ـ ٦٧).

(٢) الحيّز: الفراغ الذي يصحّ أن يشغله حجم. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧). إنه المتحيّز بنفسه. (الشامل في أصول الدين ١/ ٦٠). هو المكان أو ما يقدّر تقدير المكان عن أنه يوجد في غيره. (الإنصاف ص ٢٧).

(٣) إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/٩٧؛ أمالي المرتضى ١/١٣٢؛ خطط المقريزي ١/٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

(٤) الإيجاب: تعلّق القدرة على وفق الإرادة، بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجابًا. (شرح العقائد النسفية ١/١٠٢). هو الحكم بثبوت أمر لأمر. (شرح المقاصد ١/ ٧٧؛ شرح تجريد العقائد ص ١٥).

(٥) الخِلْقَة: هي كيفية حاصلة من اجتماع الشكل واللون. (شرح تجريد العقائد ص ٢٨٧).

(٦) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

(٧) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ٩/١٣٨ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فُقِد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٨) المتولد: هو كل فعل يفعله الفاعل بسبب فعل آخر يقلّ بقلّته ويكثر بكثرته. (في التوحيد ص ٥٨).

يجوز أن نثبت له فعلًا لا طبعًا ولا اختيارًا، ثم اختلف القائلون بأن المتولّد مِنْ فعل الإنسان، فقال بِشر بن المعتمر[١]، وجعفر بن مبشّر[٢] إنّ اللَّوْن والطعم والرائحة مما يفعله الإنسان على سبيل التولّد، وقالا أيضًا في الإدراك[٣]: إنه يتولّد من فعل العبد، وفيهم مَنْ قال: إنّ الإدراك إنْ كان لا من صاحب الحاسّة، فهو مِنْ فِعْله، وإلّا فهو مِنْ فِعْل الله، ثم اختلفوا، ففيهم مَنْ قال: إنه يتولّد عن اعتماد الجفن وحركته، ومنهم مَنْ قال: يقع عن الفتح والإرادة، وفيهم مَنْ قال: إنّ عند فتح الجفن ومقابلة الشخص بصره يقع العلم، وقد كان العلم من قبل موجودًا مستورًا في القلب، وكان أبو إسحٰق النظام يقول في الإدراك خاصّة: إنّ الله سبحانه يفعله بإيجاب خلقه وبحواس. وأمّا أبو الهذيل رحمه الله، فإنه كان يقول في الإدراك: إنه فِعْل الله تعالى على جهة الاختراع[٤]؛ كقول شيخنا أبي علي[٥] رحمه الله، لكنه يقول: إنه يجوز أن يكون البصير صحيحًا، والموانع مرتفعة، ولا يخلق الله له الإدراك، فلا يدرك ما يُحصونه، ويُجيز أن يخلق الله جلّ وعزّ العلم بالألوان

(١) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البِشْرية». له مصنَّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٢) جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلّم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتصانيف، مولده ووفاته ببغداد. توفي سنة ٨٤٨ م. (تاريخ بغداد ٧/ ١٦٢).

(٣) الإدراك: هو تصوّر نفس المدرِك بصورة المدرَك. (المقابسات ص ٣٦٣؛ الحدود لابن سينا ص ٣٩).

(٤) الاختراع: قال القاضي عبد الجبار: الاختراع هو ما يبتدئه القادر من دون أن يكون في محلّ القدرة. (المحيط بالتكليف ص ٣٥٢). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيرى أن الاختراع هو ابتداء القادر الفعل لا في نفسه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٠). أما أبو البقاء، القاضي أيوب الكفوي (ت ١٠٩٣ هـ)، فيعرّف الاختراع بأنه «إحداث الشيء لا عن شيء». (الكليات ص ٨).

(٥) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية»، له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب ١/ ٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٧٠ ـ ٢٧٤).

في قلب الأعمى الذي لم يبصر لونًا قطّ، وشيخنا أبو عليّ رحمه الله يمنع من ذلك؛ لأن عنده أنّ البصير متى احتمل الإدراك فلا بدّ من وجوده؛ لأن المحل(١) لا يخلو من الشيء إلّا إلى ضدّه وإن كان له ضدّ، وحُكِي عن صالح قبّة(٢) أنّ جميع أفعال الله تقع ابتداءً، وكان يُجيز في الإدراك ما حكيناه عن أبي الهُذَيْل رحمه الله، ويتجاوز ذلك إلى أن يقول: إنه يجوز أن يُدرك الإنسان الأُمور مع السلامة ولا يعلمها، وأن يحصل فيه العلم بخلاف ما يشاهده، وكان يجيز أن تقرب النار من الحطب اليابس، فلا تحرقه من غير منع، وأن يخلق الله بها التبريد وهي على حالها، وأن يُقَطَّع جسم الإنسان فلا يألم، وأن يوضع على جسم الإنسان الثقيلُ فلا يجد ثقله، وإنما لُقّب بقُبة؛ لأنه الذمّ، فقيل له: ما تنكر أن تكون في هذا الوقت جالسًا في قبّة قد ضُرِبَتْ عليك، وأنت لا تعلم إنْ لم يُخْلق فيك العلم مع الصحة وانتفاء الآفات، فقال: لا أُنكر ذلك، وكذلك يجوز أن يدرك ما وراء السائر ومع عدم الضياء والمقابلة إذا خلق الله له الإدراك، ويجيز أن يخلق الله تعالى الألم والعلم في الميت. فأمّا المجبرة، فإنهم يثبتون المتولّدات كلّها من فعل الله سبحانه، ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلّا في بعضه، إلا ما حُكِي عن ضِرار(٣) وحفص الفرد(٤) أنّ ما تولّد مِنْ فعله يمكنه الامتناع منه متى أراد فهو

---

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمٰن بن قِبَة الرازي (بكسر القاف وبدون تشديد الباء كما ضبطه العلّامة في إيضاح الاشتباه ص ٢٨٦)، عاش في أواخر القرن الثالث، وهو من متكلّمي الشيعة وحذّاقهم. (الفهرست لابن النديم ص ٢٢٥). إن معلوماتنا عنه محدودة جدًا، ولا نعلم إلّا أنه كان معتزليًا ثم أصبح شيعيًا إماميًا. توفي قبل وفاة أبي القاسم البلخي الذي مات سنة ٣١٩ هـ. له العديد من المؤلّفات، وهي مفقودة اليوم. إلّا أن الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي قد أفرَد له فصلًا ممتازًا في كتابه «تطور المباني الكلامية للتشيّع» ص ١٨٠ وما بعدها. وأثبت له بعض النصوص من كتبه نقلًا عن الشيخ الصدوق.

(٣) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفّروه وطردوه، صنّف الكثير من الكتب، بعضها في الرّدّ عليهم، وعلى الخوارج. توفي ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٤) من كبار المجبرة، كنيته أبو عمرو، وكان من أهل مصر، كان يعتقد في رؤية الله بالحاسّة=

فِعْله؛ كالريح وما أشبهه دون سواه، وحَكَى برغوث[١] عن ضِرار أنّه كان يقول: كلّ ما وقع بالتولّد، فإنه يكون بالسبب المُوجب له وبالطبيعة جميعًا، كذهاب الحجر الذي كان، للرفعة ولطبيعة الحجر، وما اختلفوا فيه من تفصيل المتولّدات نحن نذكره من بعد إن شاء الله.

فأمّا شيخانا أبو عليّ وأبو هاشم رحمهما الله، فإنّهما يقولان: إنّ أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات مما يقدر عليه الإنسان ويفعله، كما يقدر على أفعال القلوب؛ كالفكر والإرادة والاعتقاد[٢] وأضداده والندم[٣]، وأنه يفعل كلّ ما يقدر عليه على وجهين ممّا لا سبب له، لا يصح أن يفعله إلا مبتدأ بالقدرة في محلّها كالإرادة والكراهة، وما له سبب في جنسه فعلى قسمين: أحدهما يصح أن يفعله مباشرًا ومتولّدًا جميعًا؛ كالأكوان والاعتماد وغيرهما، ومنه ما لا يصح أن يفعله إلّا متولّدًا كالأصوات والآلام والتأليف عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله خاصّة، والمتولّد عندهما قد يكون حالًّا في بعضه، وقد يكون موجودًا في غيره من الأجسام المنفصلة، ولا يختلف قولهما في أنّ الإنسان لا يصح أن يفعل اللّون والطعم والرائحة ألبتّة لا متولّدًا ولا مباشرًا، كما لا يجوز أن يفعل الجسم والحياة والقدرة، ولا يجوز أن يفعل العلم والاعتقادات على جهة التوليد في غيره، والإدراك، وإن كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله لا يثبته معنى، فيستحيل القول عنده بأنه يولده، وشيخنا أبو عليّ رحمه الله، وإن أثبته معنًى، فإنّ عنده أنه ممّا لا يصحّ أن يقدر العبد عليه، وشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول: إنه تعالى يفعل على جهة التوليد

= السادسة، وهو تلميذ ضرار بن عمرو الكوفي. (موسوعة الفِرَق الإسلامية د. مشكور ص ٣٧٨).

(١) محمد بن عيسى، الملقَّب ببرغوث. رأس الفرقة البرغوثية، وكان على مذهب النجّار في أكثر مذاهبه، وبذلك يكون برغوث من المعتزلة. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٦، ١٢٧؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ص ١٤٣).

(٢) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٣) الندم: هو الغمّ والأسف على ما فعل أو لم يفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨). هو أن يقول قولًا أو يفعل فعلًا لغرض، ثم يرى أن المصلحة في غير ما صدر عنه قولًا وفعلًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٥٠٠).

بسبب كالواحد منّا، وإنْ كان يحيل كونه محتاجًا إلى السبب كحاجتنا إليه، وشيخنا أبو عليّ رحمه الله يمنع من ذلك في القديم تعالى، ولا يختلفان في أنّ كل ما نفعله نحن في غير محلّ القدرة لا يكون إلّا متولّدًا إلّا في التأليف الذي يختصّ بحلوله في المحلّين، ولا يختلفان في أنّ طعم الخمر ورائحته لا تقع من فِعْل العباد متولّدًا ولا النّبات الحاصل عند السُّقي والبذر، ويُجيزان في المتولّد أن يُجامع السبب، كما يُجيزان أن يتقدَّم، ولا يجيزان أن يتقدم المسبّب الذي يولده بلا واسطة بأكثر من وقتٍ واحد، ويقولان فيما يتقدَّم سببه في الوجود أنه قد خرج من أن يكون في مقدوره للقبح أَمْرُه به ونَهْيه عنه، وعندهما أنّ القول بالطبع لا يُعقل وهو باطل، ولا يقع الفعل إلّا من قادر، وقدرة السبب عندهما هي قدرة المسبّب، ولا يجوز عندهما توليد المسبّب الواحد عن سببين، والإرادة عندهما لا تقع بسبب ولا تكون سببًا لغيرها، والسبب المولِّد عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله للفعل في غير محلّه أو في محلّه في غير مُحاذاته ليس إلّا الاعتماد، وربما مرّ في كلام شيخنا أبي علي رحمه الله أنّ الاعتماد والحركات جميعًا يولّدان، وربما نقول: إنّ الحركة هي المولّدة دون الاعتماد، ويجوز عندهما جميعًا أن يُفعل المباشر إذا كان مما يصح وجوده مع عدم الحياة وهو ميّت بالقدرة المتقدّمة. فأمّا المتولّد، فيجوز أن يفعله ويُنكر ذلك منه حالًا بعد حال، ويقولان جميعًا في المتولّدات أنه لا تُروك لها، وإنْ كان ما يذكر أنّ في ذلك مِنَ العلّة يختلف، ونحن نبيّن القول فيما يجب بيانه مِنْ ذلك، ونبيّن بطلان قول المخالفين إن شاء الله.

فصل في أنّ القادر منّا يقدر على المراد مِنْ أفعال الجوارح والقلوب كما يقدر على الإرادة، والفكر، وأنه يفعلهما كما يفعلهما

قد بينّا فيما تقدَّم أنّ الذي يدلّ على أن تصرّف زيد فعله، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه مع السلامة وارتفاع الموانع، وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات، فيجب أن تكون جميعها فعله، وقد دلَلْنا مِنْ قبل على أنّ صحة الفعل منه تدلّ على كونه قادرًا عليه؛ لأنه لو لم يختصّ بحالٍ يبين بها ممّن يتعذّر العقل عليه، لم يختصّ بصحة الفعل منه، فيجب القضاء لأجل هذين

الطريقتين أن تثبت أفعال الجوارح فعلًا له كما ثبتت الإرادة فعلًا له، ومتى يعني كونه فاعلًا لأفعال الجوارح والحال هذه، لزم نفي كونه فاعلًا للإرادة، وفي هذا نفي الفعل أصلًا في الشاهد، وما يُوجب ذلك فيه يُوجب مثله في الغائب، وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه، وقد استقصينا الكلام في هذه الطريقة فلا وجه لإعادتها. على أنّا قد بيّنا أنّ إثبات أفعال الجوارح فعلًا له، أقوى من إثبات ذلك في الإرادة؛ وذلك لأنّا إنما نبيّنها فعلًا له لكونها تابعة للمراد في أنّ ما يدعو إليه يدعو إلى فعلها، وما صُرِف عن المراد صُرِف عن فِعْلها، فلو لم يكن المراد فعلًا للإنسان، لم يصح إثبات الإرادة فعلًا له، من حيث كان طريق ثبوتها فعلًا له كالتابع لطريق ثبوت المراد فعلًا له، على أنّا قد بيّنا أن الإرادة لا يصح أن تكون موجبة من قبل، بأنّها لو كانت مُوجبة لم يصح أن تُوجب المراد على الوجه الذي يوجد عليه، فإذا صحّ ذلك، فلولا أنّ الإنسان قادرٌ على أفعال الجوارح لم يجب وقوعها بحسب قصده، كما لا يجب وقوع تصرّف زيد بحسب قَصْد عمرو، وفي وجودنا الأمر بخلاف ذلك دلالة على أنّ المرادات مقدورة للإنسان، وأنه فاعلها كما أنه فاعل الإرادة، وقد دلَلْنا مِنْ قبل على أنّ القديم تعالى لا يجوز أن يفعل القبيح، وبسطنا القول فيه، فإذا ثبت ذلك، فلو لم تكن أفعال الجوارح فعلًا لزيد، وقد عُلِم أنه يكون فيها قبيح نحو الكذب والأمر بالقبيح والظلم وما شاكله؛ لأنه إنْ لم تثبت هذه الأُمور قبيحة لم يصح إثبات إرادة قبيحة، لأنها إنما تقبُح لتعلّقها القبيح الذي وصفناه. فإذا صحّ أنّ في أفعال الجوارح قبائح، وثبت أنّ القديم تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح لكونه عالمًا بقبحه، وبأنه غنيٌّ عن فعله، وصحّ أن الفاعل لا يجوز أن يكون المحل بطبعه أو بغير طبعه، وبَطُل القول بأنه لا محدث لهذه الحوادث، فيجب القضاء بأنّها أفعال للإنسان، كما أنّ الإرادة فعله. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّها لا تكون قبيحة من حيث تعلّقت في الحدوث بالإرادة، ووجب وجودها بوجوده، وإنما كان يجب ذلك فيها لو كانت تنفرد في الحدوث بنفسها؛ وذلك لأن الإرادة لا تخلو من أن تكون قبيحة أو حسنة، وقد عُلِم أنّها لا تكون إلّا قبيحة إذا تعلّقت بالكذب والظُّلم. فإذا صحّ ذلك فيها، فكانت إنما تقبح يقبح المراد دون غيرهما، فيجب كَوْن هذه المرادات قبيحة، ويفارق ذلك ما نقوله من أنّ الاعتقاد المبتدأ قد يكون قبيحًا، ومتى تعلّق

بالنظر وذكر الدّلالة كان حسنًا؛ لأن النظر في ذِكْر الدّلالة لما ثبت حُسْنهما لم يمتنع القضاء بحسن ما وجب وجوده بوجودهما، فلذلك فصّلنا بين الأمرين فيه، وليس كذلك الحال في الإرادة لأنها قبيحة فيما يتعلق وجوده بوجودها بأن يكون قبيحًا أوْلى؛ بل كان يجب في هذه المرادات، لو كانت تحسّ لو انفردت، أن تقبح إذا تعلّقت بالمراد على ما يقتضيه ما ذكرناه في الاعتقاد، وليس لأحدٍ أن يقول: إنها قبيحة، لكنه يزول الذمّ عن فِعْلها من حيث تعلّق وجودها بوجود الإرادة من جهتنا، وأنها تجري مجرى فعل المُلجأ إذا كان قبيحًا؛ وذلك لأن هذه المرادات لا تعلُّق بالإرادة على هذا الوجه لأنها لا توجبه، بل إنما تقع للدَّواعي، وتقع الإرادة تابعة لها، فلا يمكن أن تجري حاله معها مجرى فعل المُلجأ مع فعل الملجىء.

وبعد، فإنّ ذلك لو صحّ لم يؤثّر فيما اعتمدناه؛ لأن الدّلالة قد دلَّت على أنّ العالم بقُبْح القبيح وبأنه غنيّ عنه لا يختار فِعْله، استحقّ ذلك الذي أم لا، فلا يصح أن يقال: إنه لمّا لم يستحقّ به الذمّ جاز أن يفعله، على أنّا كما نعلم أن زيدًا يستحقّ الذمّ على إرادته الظلم والقبيح، نعلم أنه يستحقّ الذمّ على الكذب والظلم، بل عَلِمْنا بأنه يستحقّ الذم على ذلك متى وقع بحسب قصده وإرادته وأظهر من عِلْمنا بأنه يستحقّ الذمّ على إرادته له وفكره فيه؛ فكما يجب القضاء بأنّ الإرادة مِنْ فعله، كذلك يجب الحكم بأنّ المُرادات مِنْ فعله، فيجب إذا ثبت كونها فعلًا للإنسان، نفى كونها فعلًا لله جلّ وعزّ؛ لأنّا قد دلَلْنا على استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن، على أنّ استحقاق الذمّ بما يقع بحسب قصده من الظلم والكذب، أبلغ في هذا الباب من استحقاق الذمّ على كونه مريدًا للقبيح؛ لأنه قد يكون مريدًا للقبيح اضْطرارًا، فيلحقه انتقاص فلا يستحقّ الذمّ، ولا يجوز ذلك في الظلم الواقع منه بحسب قصده، وإنْ كان في بعض الوجوه قد يزول الذمّ عنه أصلًا لوقوعه على جهة الإلجاء، فكيف يصحّ أن يقال بأنّ فاعل الظلم لا يستحقّ الذم به، والمريد للقبيح يستحقّ الذم على الإرادة؟

وبعد، فإنْ لم يثبت أنّ زيدًا يستحقّ الذمّ على ما وقع بحسب قصده من ظلمٍ وكذب، لم يثبت أنه يستحقّ الذمّ على شيءٍ أصلًا، فإذا بَطُل ذلك لما

حصل لنا من العِلم الضروري بذلك في الجملة على ما رتّبناه من قبل، فيجب القضاء بأنّ هذه الأفعال حادثة من الإنسان دون القديم جلّ وعزّ، وأنه لا يصح أن تكون واقعة بالطبع، وقد بيَّنا فيما تقدَّم بأن حُسن أمر زيد بأفعال جوارحه إذا كان كحُسن أمره بالإرادة، فكما يجب أن تكون الإرادة فعلهم، فيجب كَوْن المرادات فِعْلهم، وإلّا قَبُح كل أمرٍ وكلّ نهي في الشاهد، مع عِلْمنا بحسنهما ضرورةً على الجملة، بل حُسْن الأمر والنهي في أفعال الجوارح أظهر منه في الإرادة، فلا يصح أن يقال إنها فعله دون أفعال الجوارح. على أنّ أفعال الجوارح لو كانت فعلًا لله تعالى وفي جملتها الكلام والكذب لوجب كونه كاذبًا بكل كذب يقع في العالم، ولو جوّزنا ذلك عليه لم يوثق بشيءٍ من كلامه وبشيء من الأدلّة، ولزم على ذلك كلّ ما يلزم المجبّرة[1]، وهذا الكلام لازم لمن قال: إنه تعالى يفعل ذلك بطبع الجسم، كما يلزم مَنْ قال بفعله ابتداءً، ولذلك قلنا: إنّ قائل ذلك متى نسبه إلى الله تعالى في الحقيقة فهو كافر، كما يُكفّر المجبّرة في إضافة القبائح إلى الله تعالى، ولا شيء يمكن أن يُسأل على ذلك إلّا ما قدَّمناه من شبه المجبّرة، ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ ذلك وإنْ وقع منه تعالى، فهو يقع بالطبع الذي للمحلّ، وهو مخالف لما يقع باختياره، فيجب ألّا يستحقّ الذي عليه، وألّا يكون قبيحًا منه. وذلك أنّ العالم بقبح القبيح لا يجوز أن يختاره إذا كان غنيًّا عن فعله كان ذلك القبيح مما يبتدئه أو يفعله بسبب. وهذا بيّن إذا تأمّلت حال الواحد منّا فيما يقدر عليه ويفعله؛ لأن المباشر والمتولّد سواء في أنه إذا كان قبيحًا لم يفعله إلّا مع جهل أو حاجة. ومما يدلّ على ما قلنا إنّ أفعال الجوارح تقع بحسب القُدْر الحالَّة فيها، فلو كانت فعلها للمحلّ أو للقديم تعالى، لم يجب ذلك فيها. فإذا عَلِمنا أنها تقع بحسب ما يحصل في محالها من القُدْر، علمنا أنها فعل للإنسان كما أنّ الإرادة فعله، فإنْ قال: ومِنْ أين

(١) وهم المعتقدون بالجبر. ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

أنها تحدث في الجوارح بحسب القُدر التي فيها، بل ما الدّليل على أنّ في الجوارح قُدرًا؟ قيل له: لأنّا نعلم أنّ حال القادر منّا يختلف فيما يصح أن يفعله في جوارحه في الأوقات، فمرّة يصح أن يحمل الثقيل بيديه، ومرّة أخرى لا يصح منه إلا حمل ما هو دونه، وقد عَلِمْنا أنّ احتمال المحلّ لحمله في الوقتين على أمرٍ واحد، وكذلك الآلة يصلح لهما جميعًا؛ وكذلك الإرادة متناولة في الحالَيْن، فعلم أنّ لجارحته في إحدى الحالتين من الحكم ما ليس لها في الحالة والأخرى، ولا يجوز أن يكون ذلك صفة ترجع إلى الجارحة؛ لأن القادر هو الإنسان، فكماله دون سائر جوارحه. فإذا صحّ ذلك عُلم أنّ الذي به اختصّت الجارحة هو وجود القُدْر فيها، وأنه يصح الفعل بها على حسب عدد القُدر التي فيها، ويدلّ على ذلك أنّ المريض العليل لا يمكنه أن يفعل بجوارحه المراد، كما لا يمكن العاجز أن يفعل الإرادة، فيجب القضاء بأنّ مَنْ وقع مراده بحسب قصده ففي جارحته قدرة لنا، ولأجلها صحّ أن يفعل الفعل بها. ولذلك تختلف أحوال القادرين مع أنّ حكم جوارحهم لا يختلف في أنه محتمل للفعل وفي أنه آلة فيه، ولا حكم لإرادتهم ودواعيهم، فعلم بذلك أن فعل الجارحة يقع بحسب القُدْر التي فيها، ولا يكون كذلك إلّا وهو فعل للإنسان. ومما يبيّن ذلك أنّ الآفة الحادثة في الجوارح والمنع الحاصل فيها يتعذّر معه ما لولاه لصحّ وقوعه، ولولا أنّ في ذلك الفعل يقع بالقدرة الحالّة فيها لم يصح ذلك؛ لأنه تعالى قادرٌ على أن يفعل ما شاء فيها، سواء كانت القدرة موجودة أو معدومة، حصل مريدًا له أم لم يحصل، وفي عِلْمنا أنّ هذه الأُمور في أنها تؤثّر في وجود أفعال الجوارح؛ كالعجز[1] في أنه يؤثّر في الإرادة، دلالة على أنها فِعْله، كما أنّ أفعال القلوب فعله؛ فلولا أنّ الأمر كذلك، كان الواحد منّا لا يصحّ أن يكون مانعًا لغيره من أفعال الجوارح، وإنما يكون المَنْع مَنْعًا من أن تحصل من جهة القديم سبحانه أفعال في الجوارح وفي فساد ذلك، وعَلِمْنا أنّ العُقلاء يمنعون

(١) العجز: هو انتفاء القدرة عن الحيّ على الأفعال على بعضها إذا صحّت قدرته عليها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧). وقال الرازي: إن العجز عبارة عن عدم القدرة ممَّن شأنه أن يقدر على الفعل. (أصول الدين للرازي ص ٩٠).

الغير من أفعال الجوارح دلالة على أنه لولا المنع لكان يصح الفعل منهم. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ المَنع وسائر ما ذكرتموه يغيّر خلقه المحل، ويُخرجه من أن يكون مهيّئًا بطبعه لاحتمال ذلك الفعل، وذلك أنّ المحلّ على كلّ حال يحتمل ذلك الفعل، فلو كان واقعًا بطبعه أو من قِبَل الله تعالى لم يصحّ المَنْع فيه؛ لأن مع المَنْع حال الطبع كحاله مع زوال المنع، وكذلك حال القديم تعالى في كونه قادرًا عليه لا يختلف. على أنّا إنما نقصد إبطال قول مَنْ يقول: إنّ هذه الأفعال واقعة من الله سبحانه، فأمّا مَنْ يضيفها إلى الطبع أو لا يثبت لها محدثًا، فسنتكلّم عليه مِنْ بعد، ولو كان تعالى يفعلها كان لا معنى للتعمّل في مَنْع مَنْ يمنعه فإمساك، وكان منعنا زيدًا في أنه لا يؤثّر فيما يريده تعالى، كمَنْعِنا إيّاه في أنه لا يؤثّر فيما يريده عمرو وبكر، وفساد ذلك ظاهر، وما قدَّمناه من أنّ الواحد منّا لا يصحّ أن يحمل بإحدى يديه ما يصحّ أن يحمله إذا استعان باليد الأخرى، دلالة على أن فيهما معنًى به يفعل، وبمجموعهما يصحّ أن يفعل ما لا يصح أن يفعل بأحدهما، من حيث وجد فيهما من القُدْر أكثر مما وجد في كلّ واحدٍ منهما. وكذلك القول في القادرَيْن منّا إذا تعاونا في حمل الجسم الثقيل، وسائر ما دلَلْنا به مِنْ قبلُ على أن القدرة لا يجوز أن نفعل بها فعلًا مبتدأً إلّا وهي حالّة في المحل الذي يوجد ذلك الفعل فيه، يدلّ على صحة ما قلناه في هذا الباب؛ لأنهم إنْ قالوا: إنّ هذه الأفعال توجد ابتداء من فعله جلّ وعزّ، فلا فرق بين جوارح المريد وجوارح غيره، ولا فرق أيضًا بين أن يكون قاصدًا إليه، وله إلى فعله دواعٍ، أو أن يكون بخلاف ذلك. وإنْ قالوا: إنّ الإرادة توجبه من غير أن تحصلَ في المحل قدرة، فيجب ألّا يكون بين جارحته وجارحة غيره فصلٌ فيما يصح وجوده معه وفيما يمتنع، وإنْ كان هذا القول يرجع إلى هذه المرادات من فعل المريد من حيث كانت الإرادة توجبه وتولده فيجب أن يكون فعله؛ لأن المولد من فعل فاعل السبب، وإنما يقع الكلام في أنّ الإرادة هل يصحّ كونها مُوجبة أم لا؟ وفي أن أفعال الجوارح تقع مبتدأة أو مُوجبة، وقد بيَّنا من قبل أنّ ذلك لا يكون مسبّبًا، وأنه لا فرق بين مَنْ قال: إنّ الإرادة تُوجِب هذه المرادات، وبين مَنْ قال: إنّ المراد

يوجب الإرادة؛ لأنّ الفاعل لا يفعلها لغرض، بل يفعلها لِما له يُفعل المراد، فالمراد هو الأصل وهي تابعة له، فكيف يقال إنها توجب المراد؟ وقد بيّنّا أن الشُّبهة في أنّ الدواعي توجب الأفعال أقرب من الشبهة في أنّ الإرادة توجب المرادات؛ لأن الإرادة والمراد يَتْبعان الدَّاعي ولا يتّبع أحدهما صاحبه في باب الأحداث. وإذا صحّ ذلك وعُلِم أنّ القول بأنّ الدَّواعي مُوجِبة لأفعال لا يصح، فكذلك لا يصح القول بأنّ الإرادة تُوجب المرادات، وإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنها مبتدأة من الإنسان، وأنه لكونه قادرًا عليها فَعَلها كما فعل الإرادة من حيث كان قادرًا عليها، على أنّا قد عَلِمْنا أنَّ الحيّ منّا قد تصح منه أفعال الجوارح، وإنْ تعذّر عليه فعل الإرادة، نحو أن يكون ساهيًا أو يتولّد عن فعله ما لا يعلمه ولا يعتقده، وقد تصحّ منه الإرادة ويتعذّر عليه المراد كالممنوع والزَّمِن، وقد يصحّان جميعًا، فكيف يقال: إنّ الإرادة يصحّ كونها فعلًا له، ويصح أن يقدر عليها دون المراد والحال هذه؟

وبعد، فإنّ أفعال الجوارح تَكْثُر وتقلّ بحسب أحوال القادر، والإرادة لا يتأتّى ذلك فيها، وأفعال الجوارح تقع بحسب قصده، وتنتفي بحسب كراهته، والإرادة لا يصح ذلك فيها، فكيف يقال: إنّ أفعال الجوارح ليست بحادثة من جهته، وأنّ الإرادة من فعله؟ ولو قُلِبت القضية، فقيل: إنه قادرٌ على أفعال الجوارح، لكنه مع العلم لا يصح أن يفعلها إلّا وتقع الإرادة بالطبع أو مِنْ فعل الله جلّ وعزّ كان أوْلى. على أنّ الأحكام المتعلّقة بالفاعل وتعلّق فعله به تُعْلَم قبل أن تُعلم الإرادة أصلًا؛ لأنا إذا عَلِمْنا وقوع كلامه وضربه بحسب كونه مريدًا وبحسب دواعيه، عَلِمْنا تعلُّق فعله به على الجملة، وعَلِمْنا الأحكام المتعلّقة بالفاعل من حُسْن الأمر والنّهي والذمّ والمدح، فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال: إنه لا فِعْل له إلّا الإرادة. على أنّا قد بيَّنا أنّ هذه الأفعال التي تحلّ جوارحه من الكلام والحركات وغيرهما تقع بحسب كونه عالمًا بكيفيّتها، وبحسب إدراكه لما يُدْرِكه من محلّ الفعل وغيره، وبحسب آلاته، ألا ترى أنه لا يصحّ أن يفعل هذه الأفعال مُحكمة إلّا وهو عالم؟ ولا يصح أن ينقط المصاحف إلّا وهو مُدْرِك لمحلّ الفعل أو مكان ما يفعل فيه الفعل؟ وكذلك لا

تصحّ منه الكتابة إلّا ويده سليمة، والكلام إلّا مع صحّة اللّسان، فلو لم تكن هذه الأُمور حادثة من جهته لم يجب أن تقف في وجودها، وفي كيفيّة حدوثها على أحواله، بل كان يجب أن تكون حاله معها كحاله مع سائر ما يحدث في المحالّ النائية منه من جهة الله تعالى؛ فكما أنّ هذه الحوادث لا تحدث بحسب أحواله، فكذلك كان يجب فيما يوجد في جوارحه، وكان يجب أن تكون وإن اتّصل محلّها به بمنزلة قادرَيْن حصل فيهم اتّصال، فكما أن ما يوجد في جارحة بعضهم لا يقع بحسب علم الآخر وإدراكه وإرادته، فكذلك كان يجب فيما يحدث في جارحته لو كانت موجودة من جهة الله تعالى.

وبعد، فإن كان الله تعالى هو المحدث لأفعال الجوارح عند إرادته، وعُلِمَ أنه لا يصح أن تكون إرادتنا سببًا لما يحدثه، فيجب أن يكون حدوثها بالعادة، ولو كان كذلك لم يمتنع أن تختلف العادة في ذلك، حتى يوجد في القادرين مَنْ هو سليم الجوارح ويريد اليسير من الأفعال فيتعذّر عليه، وأن يتأتّى العظيم من الفعل ممّن حاله كحاله، أو نقص حاله عن حاله في سلامة الجوارح. ولا فَرْق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنّ الفعل المُحكم يوجد من العالم بكيفيّته بحسب العادة، أو قال: إنّ الإرادة تحدث عند الدَّواعي بحسب العادة[1]، ولا يثبت للإنسان فعلًا أصلًا، ومتى لم يثبت له فعلًا والحال ما قلنا أدّى إلى فساد الطريق الذي به يثبت تضادّ الضدَّيْن وإيجاب العلل للمعلول، وبطلان ذلك ظاهر، فيجب فساد ما أدّى إليه. وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: إذا ثبت أنّ حدوث الجسم يدلّ على أنّ محدثه قادرٌ وكونه متّسقًا يدلّ على أنه عالم، وإنما عَلِمْنا ذلك مِنْ حيث لم يتعلّق بالإنسان تعلُّق فعله به، فأثبتنا له فاعلًا مخالفًا لنا، فلو جوّزنا فيما يقع بحسب دواعينا وقصودنا أن لا يكون فعلًا لنا لأدّى إلى فساد الأصل الذي به يثبت القديم تعالى وتثبت به صفاته، وهذا يُبْطل قولهم أنّ هذه الأُمور من فِعله جلّ وعزّ ابتداء أو بطبع المحل وخلقة الجارحة، وأبطل بهذه الطريقة قول مَنْ يجعله فعلًا للمحل من حيث ثبت مما تقدَّم أنّ مِنْ حقّ مَنْ يحدث الشيء منه أن يكون قادرًا، والمحلّ لا يصح ذلك

(١) العادة: عود الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

فيه، وألزمهم على قولهم بالطبع ألّا تصح معرفة النبوّات؛ لأن أكثر معجزاتهم هي أعراض حالّة في الأجسام، وعندهم أن المحلّ هو الفاعل لها، ولم يثبت أنه لا يفعل إلا الحسن، فكيف يمكن أن يوثق بالنبوّات؟ ومثل هذا يُلْزِم مَنْ قال: إنّ هذه الأُمور مِنْ فعله سبحانه، فَعَله بطبع المحلّ وإيجاب الخلقة؛ لأن عندهم أنه لا يصح مع السلامة ألّا يوجد ذلك، فيجب ألّا يكون واقعًا بحسب اختيار مختار، وذلك يمنع من القول بأنه تعالى فعله مع انتقاص العادة على جهة التصديق دون أن يكون فعله؛ لأن طبع المحلّ وخلقته أوجبا وجوده عند دواعي الإنسان وإرادته، ومع فَقْد ذلك وإنْ كان هذا الوجه لا يُلْزِم مَنْ زعم أنّ ذلك مِنْ فعله تعالى يفعله على طريق الابتداء، وإنْ كان قوله يفسد من الوجوه التي قدّمناها. ويُبيّن ما قلناه أنّ القادر منّا قد يعتقد في المراد ما يُوجب كونه مريدًا له من منفعة ودفع مضرّة عند أمارة، كما قد يفعل على الوجه الذي تقتضيه الإرادة؛ فلا فَرْق بين مَنْ يقول: إنّ الإرادة فِعْله دون غيرها، وبين مَنْ قال: إنّ الاعتقاد والظنّ[1] فِعْله دون الإرادة، ولا يصح أن يقال: إنه إنما يفعل الإرادة فقط؛ لأن من حقّ الفاعل أن يحلّه فعله؛ لأن الدَّلالة قد دلّت عندنا على أن الحيّ القادر هو جملة الإنسان دون جزء في القلب، فلا يصح أن يثبت الفاعل محلّ الإرادة؛ لأن حُكم ذلك المحل مع الحيّ في أنه بعضٌ له، كحكم سائر أبعاضه، وسنبيّن فيما بعد بطلان القول في الإنسان، وإنْ كان لو ثبت لم تمكن نصرة هذا القول الفاسد به؛ لأنه كان يجب أن يصح أن يفعل الحركة كما يصح أن يفعل الإرادة، وكذلك يجب في سائر ما يصح حلوله في ذلك المحل، وإذا صحّ ذلك فغيرُ بعيد أن يفعل الاعتماد في نفسه ويُولد به الحركات في جوارحه والأفعال في غيره، فيعود الحال إلى ما قلناه من أنّ أفعال الجوارح كالإرادة في أنه يصح أن يفعلها، فأمّا مَنْ ذهب في الإنسان إلى أنه جسمٌ بسيط[2]، فالكلام على قوله وعلى قولنا لا يختلف ألبتّة. ومَنْ يقول إنه لا يصح كونه محلاًّ، فتعلُّقه بأنّ الفاعل هو المحلّ مُحال، على أنّ هذا القول يوجب أنْ لا يكون

---

(١) الظَّنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦).
الظَّنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَين على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

(٢) الجسم البسيط: هو ما لا يكون مركبًا من أجسام مختلفة الطبائع؛ كالأعضاء الآلية المركبة من المفردة لكنه قابل الانقسام. (شرح المقدمات: الخمس والعشرون ص ٥٥).

تعالى فاعلًا لاستحالة كونه محلّاً، وألّا يكون الجسم فعلًا لاستحالة كونه حالّاً، فإذا بَطُل ذلك عُلِم فساد هذا الحدّ في الفاعل، وثبت أن الفعل إنما يكون فعلًا لفاعله حتى علم أنه يحدث بحسب أحواله؛ لأنه متى كان كذلك عُلِم أنه المحدث بالطريق الذي قدَّمنا القول فيه. وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في أوّل «نقض الطبائع»[١] كيفيّة تعلُّق الفعل بالفاعل وما يثبت به فعلًا له من جهة العقل، وما يعتمد عليه من جهة الأسماء، ولولا أنّ التعلق الذي بينّاه بين تصرّف زيد وبينه يقتضي أنه المحدث له لم يصح أن نثبت للعرض محلّاً؛ لأنا إنما نثبته حالّاً في جسم دون جسم لاختصاصه بأحكام ترجع إلى ذلك العرض دون سائر الأجسام، فإنْ كان اختصاص تصرّف زيد به لا يدلّ على حاجته إليه، فكيف يدلُّ اختصاص المحلّ ببعض الأحكام على وجود العرض فيه؟ وهذا يُبْطل قولهم: إنّ الفاعل هو المحل لأنهم بنفيهم الفعل الذي يحلّ الجوارح عن القادر منّا قد أبطلوا على أنفسهم طريق معرفة كَوْن الفعل حالّاً في المحل ولا شيء تثبت به صحة ذلك إلّا وبمثله يثبت تصرّف زيد فعلًا له، على أنّا قد بيّنا أنه لا طريق يثبت به المحدث فعلًا للقديم جلّ وعزّ إلّا العلم بأنه غير متعلّق بغيره من الفاعلين، وبأنه لا يصح ذلك فيه، فإذا تقدَّم العلم بأن المحدث لا بدّ له من محدث، وعُلِم ذلك مِنْ حاله، عُلِم أنه حادثٌ من جهة القديم تعالى. وهذه الطريقة لا تصحّ في أفعال الجوارح كما لا تصحّ في الإرادة، فكيف يمكن أن تضاف إلى القديم جلّ وعزّ؟ وما بيّنا به من أن المجبّرة لا يمكنها أن تعرف تعلّق الحوادث بالقديم جلّ وعزّ يوجب ألّا يمكنهم أيضًا معرفة المحدث القديم جلّ وعزّ، فلا وجه لإعادة القول فيه.

فصل في أن أفعال الجوارح لا يجوز أن تكون واقعة من المحل بطبعه أو بإيجاب الخلقة، وأنّ القول بإضافة شيء من الأفعال إلى الطبع متولّدة أو مباشرة باطل

اعلم أنَّ جميع ما قدَّمناه قبل هذا الباب يدلّ على بطلان قول مَنْ قال: إنّ عند إرادته ودواعيه تقع الأفعال مِنْ أبعاضه بطبعها؛ لأنّا قد بينّا أنّها متعلّقة به

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

على وجه يقتضي أنها فعلٌ له. وإذا كانت فعلًا له لم يصح أن يقال: إنها واقعة بطبع المحل، كما لا يصح مثل ذلك في الإرادة نفسها لما ثبت أنها فعلٌ للإنسان، ويدلّ على ذلك أيضاً أنّ الطبع إنْ كان يفعل، فيجب أن يرجع إلى كلّ محل، فلو كان الفعل يقع من المحل بطبعه لوجب أنْ لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده ودواعيه وعِلمه وإدراكه، فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال، فيجب القضاء ببطلان كونها فعلًا للمحلّ، ولا يمكن أن يقال: إنّ المحل الذي فيه الإرادة يحمل سائر المحال على الفعل؛ لأن هذا القول ينقض القول بأنّ هذه الأفعال تقع بطبع الحال، وإنْ كان يفسد من حيث علمنا بأنّ الإنسان قد يبتدىء الفعل مِنْ مفاصل جوارحه وأطرافها، وما هذا حاله لا يصح أن يقال: إنه واقعٌ بحدث محلّ للإرادة أو دفعه. وإنْ كان لو ثبت ذلك لم يسلم مع قول مَنْ قال: إنّ الإنسان لا يفعل إلّا الإرادة؛ لأن بالإرادة الحالّة في المحلّ لا يصح حمل سائر الجوارح على الفعل، فيجب أن يكون فاعلًا للاعتماد أو الحركة حتى يصح ذلك فيه، وهذا يوجب أنّهما فعله كما أنّ الإرادة فعله، وإذا صح ذلك فيها كلّها صحّ مثله في سائر أفعال الجوارح، على أن الطبع الذي أضافوا الفعل إليه لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يكون صفة للمحل أو معنًى فيه، فإنْ كان صفة للمحلّ لم يخلُ مِنْ أن يكون راجعًا إلى ما هو عليه في ذاته، فلا يخلو من أن يكون ممّا يجوز أن يخرج عنه مع الوجود أو يستحيل ذلك فيه، فإنْ صحّ خروجه عنه مع وجوده فيجب ألّا يمتنع أن يكون الإنسان قاصدًا مريدًا، والمحلّ سليمًا صحيحًا، وإن لم يقع مراده منه من غير مانع، وفي هذا هدم أصلهم. وإنْ كانت تلك الصفة يستحيل خروج المحلّ عنها، فيجب أن يقع الفعل في المحل بإيجاب تلك الصفة، حصل الإنسان قاصدًا أو لم يحصل، وحصل له دواعٍ إلى الفعل أو لم يحصل، وهذا مما قد عُلِم فساده. وقد بيّنا مِنْ قبلُ بطلانَ قول مَنْ قال: إنّ الفعل يقع بطبع المحل بوجوه ذكرناه كثيرة لا وجه لإعادتها. وإنْ كان ذلك الطبع معنى فيه يوجب وقوع هذه المرادات لم يخلُ ذلك المعنى من كونه قديمًا[١] أو

(١) القديم: هو الذي لا حدّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرّف=

محدثًا[١]، فإنْ كان قديمًا وجب قُدم ما يُوجبه، أو أن لا يتقدَّمه إلّا بوقتٍ واحد، وكِلَا الوجهين فاسد؛ وإنْ كان محدثًا لم يخلُ مِنْ أن يكون مِنْ فعل الإنسان أو فعله تعالى ابتداء، أو واقعًا بطبع آخر، فإنْ كان فعل الإنسان وجب كون سائر ما في المحل فعلًا له، وبَطُل القول بالطبع أصلًا، وإنْ كان فعلًا له تعالى فكمثل، وإنْ وقع بطبع المحلّ وجب القول بأنّ سائر الأعراض[٢] تقع بطبع المحلّ، وقد بيّنا فساد ذلك، وإنْ كان يقع ذلك ويحدث بطبع آخر أدّى إلى وجود ما لا نهاية له، وهذا يُوجب ألّا يقع الفعل أبدًا لتعلّق وجوده بوجود ما يستحيل وجوده. وإذا بَطُل أن تكون هذه الحوادث حاصلة بالطبع، فيجب أن تكون حادثة من جهة المريد القادر، ويدلّ على بطلان هذا القول أنّ المحل يصح أن يتحرَّك بطبعه في الجهات الستّ إلى أيِّ وجهٍ صَرَف الطبع إلى نفس الجوهر أو إلى معنًى فيه؛ لأنهم إنْ قالوا: إنّ لطبعه تحرّك إلى جهة دون جهة، لزمهم ألّا يصح في بعض الأحوال أن يتحرّك إلى غير تلك الجهة، وقد عَلِمْنا أنَّ تحرُّكه إلى الجهات كلّها يصح لما قدَّمناه في أوّل الكتاب مِنْ أنّ الجوهر في حال حصوله في مكان يجوز أن يحصل في غيره بدلًا منه. فإذا صحّ عليه التحرّك إلى الجهات الستّ، فلِمَ صار بطبعه في الوقت الواحد بأن يتحرّك في جهة أوْلى من أن يتحرّك في جهة أخرى؟ وهذا يوجب كونه متحرّكًا في الجهات أجمع، أو أنْ لا يصحّ أن يتحرّك بطبعه أصلًا على ما نقول، ولا يرجع علينا ذلك من حيث قلنا: إنّ القادر على تحريكه يقدر على تحريكه في الجهات كلّها في حالٍ

= القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١ و٥٣١).

(١) المحدث: ما لم يكن ثم كان. وما لوجوده أول. وهو الموجود عن عدم. وهو الموجود بعد العدم. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٦ و٨٤؛ تلخيص المحصّل ص ١٢٢؛ التمهيد ص ٤١؛ رسائل الشريف المرتضى ٣/ ٣٣١).

(٢) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

واحدة، وإنْ لم يجب أن يُحرِّكها في كل الجهات؛ وذلك لأنّ ما يقع منه يقع باختياره، أو يجري مجرى ما يقع باختياره. وقد بيّنا القول في ذلك مِنْ قبلُ، ودلَلْنا على أنّه متى لم نقل ذلك فيما نفعله، أدّى إلى بعض حقيقة القادر، وليس كذلك لو وُجِدت الحركة بالطبع؛ لأن الطبع يُوجب وليس له مِنَ التعلّق بالتحرّك في جهة ما ليس له بالتحرّك في جهة أخرى، وهذا يؤدّي إلى ما ألزمناهم. ولا يلزمنا ذلك في الأسباب المُوجِبة؛ وذلك لأنها على ضربَيْن: أحدهما يوجب أمرًا واحدًا، فلا يجب فيه ما ألزمناهم، وهو كالنظر الذي يوجب العلم، والوها الذي يوجب الألم، والمجاورة التي توجب التأليف. والثاني الاعتماد الذي يصح أن يكون مُوجبًا للشيء وضدّه. ولا يلزم أيضًا على كلامنا أنّ الاعتماد، وإنْ صحّ أن يوجب حركة المحل في الجهات، فإنّما يوجب في الوقت الواحد تحرّكه في أقرب المحاذيات إليه، لاختصاصه بأنه تولّد في جهته؛ فللوجه الذي تولّد عليه من التعلق بالتحرك في أقرب محاذيات إليه ما ليس له في سائر المحاذيات، فلذلك وجب أن يتحرّك في هذه الجهة دون غيرها، وليس كذلك حال الطبع الذي يثبتونه؛ لأنه لا يختصّ بالإيجاب التحرّك في جهة دون أخرى، وكان يجب تحرك المحل في الجهات كلّها أو ألّا يتحرَّك أصلًا.

فإن قال: أليس الاعتماد سَفَلًا يوجب الانحدار، ويوجب الارتفاع إذا صادف جسمًا صلبًا ومُصاكّة؟ ولم يجز أن يقال: إنه يجب ألّا يوجب الأمرين أو ألّا يوجبهما جميعًا، فجوِّزوا لنا القول بمثله في الطبع. قيل له: إنّ توليده للانحدار يقع على غير الوجه الذي يقع عليه توليده للارتفاع؛ لأن عند زوال الموانع يجب أن يُولد للانحدار، وعند حصول مَنْع مخصوص يولد للارتفاع، ولا يجوز حصول كِلَا الشرطين حتى يولد كِلَا الأمرين، وإنما يحصل أحدهما وإنْ لم يكن هناك مَنْع من جسم يمنع من النزول وجب أن يولد النزول، وإنْ كان هناك جسمٌ يُصاكّ ولّد الارتفاع، وليس كذلك حال الطبع؛ لأنه إن أوْجب تحرّك المحل في جهة أوجب تحرّكه في سائر الجهات من غير شرط يخصّصه بإحدى الجهتين، وإنما أجبنا في الاعتماد اللازم بالصحيح عندنا، وبيّنا أنه مُفارقٌ لما يذكرونه من الطبع.

[مقالة أبي هاشم]

فأمّا على قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله أن الاعتماد اللازم لا يوجب ارتفاع الحجر عند المُصاكّة، بل يُولّد اعتمادًا مجتلبًا، وذلك الاعتماد المُجْتَلَب هو الذي يولّد ارتفاعه، فإنّ نفس ما يولد الانحدار لا يولّد الارتفاع، فالسؤال زائلٌ عنه، وإنْ كان على ما أجبنا به ساقطًا أيضًا من حيث ذكرناه. والكلام في هذه المسألة موضع آخر يُذكر فيه، فلذلك اقتصرنا فيه على بيان الفرق بينه وبين قولهم من غير ذكر أصحّ القولين.

[شُبهــة الطبع يختصّ بجهة دون جهة]

فإن قال: إنّا نقول: إنّ الطبع يختصّ بجهة دون جهة، أو أنه يقارنه ما يخصّصه بجهة دون جهة، فلذلك يُخرجه المحل إلى جهة دون أخرى. قيل له: إنّ الطبع إذا لم يَرِد به الاعتماد وما يجري مجراه، لا بدّ من أن يقال: إنّ حكمه في إيجابه لتحرك المحل في جهة، حكمه في إيجاب تحرّكه في الجهة الأخرى، ولا شرط يُعقل تخصّصه بإحدى الجهتين دون الأخرى، فيجب فساد ما تعلّق به. وأن لا يصح أن نُورد في هذا الباب ما أوردناه في الاعتماد؛ لأنّا أشرنا هناك إلى شرطٍ معقول، ولا يتأتّى مثله للقائل بالطبع، وقد بيّنا من قبلُ عند إبطال قول أصحاب الطبائع[١] في حدوث الأجسام أن ما يتعلّقون به مِنَ الطبع لا يُعقل، وبسطنا القول فيه، وإذا ثبت أنّه غير معقول لم يصح أن يثبت فيه شرط لا يُعقل، وإنما يصح أن يذكر ذلك في الأسباب والتي تذهب إليها، أو ما يشبه بها مما ليس بسببٍ عندنا. فأمّا غير ذلك، فإنّه غير معقول، وإذا لم يكن معقولًا كان تعلُّقهم به ساقطًا على كلّ حال. فإنْ قال: إنّ الطبع يوجب تحرّك المحلّ في جهة دون أخرى عند دواعي القادر ويكون الدّاعي مخصِّصًا له بجهة دون أخرى، وهذا لا يمتنع كما لا يمتنع عندكم أن يجب وقوع أحد مقدورَيْ القادر دون الآخر لمقارنة الدواعي. قيل له: إنّ الأصل في هذا الباب أنّ الدواعي إنّما تؤثّر في مقدور القادر دون ما ليس بمقدورٍ له، وكذلك لا تؤثّر دواعي زيد في مقدور عمرو، كما لا يؤثّر قصده وعِلْمه فيه، ولا جهله وعجزه

(١) الذين قالوا بالطبائع الأربع، وهي: الماء، والهواء، والنار، والتراب.

يؤثّر في انتفائه، وإنما يؤثّر كل ذلك في مقدوره وما يقع من جهته، فيصرفه بالدَّواعي عن وجهٍ إلى وجه. وإذا صحّ ذلك، وكان عند هذا القائل ما يحصل في الجوارح ليس بفعل للإنسان، وإنما بفعل الإرادة فقط، فكيف يقال: إنّ دواعيه تؤثر فيه؟ وهل هذا القول إلّا كقول مَنْ قال: إنّ دواعي زيد تؤثّر في فعل عمرو مِنَ الإرادة؟ وإذا بَطُل ذلك لما بيّنّاه من الأصل، فكذلك القول فيما سأل عنه؛ لأن عنده أنّ أفعال الجوارح تقع بالطبع ولا تعلُّق لها بالقادر، كما أنّ فعل غيره لا تعلُّق له به.

[شُبهـــة دواعي القادر]

فإن قال: إنّ دواعي القادر[1] تؤثّر فيما يقع في جوارحه بالطبع من حيث كانت أبعاضه، ولا يجب أن تؤثر في فعل غيره؛ لأنه لا يختصّ به كاختصاص بعضه به. قيل له: إن قولكم: إنّ الجارحة بعضه لا يُخْرِجها من أن يكون الفعل الحاصل فيها ليس بفعلٍ له، فكما لا يجب أن تؤثّر دواعيه فيما يحصل في جوارحه من الحياة والقدرة والسقم والصحة، فكذلك لا يجوز أن تؤثّر في الحركات الحاصلة فيه.

وبعد، فإنّ تعلُّق دواعيه بالحركات الحادثة في الأجسام النائية منه التي يُحرِّكها ويُسكّنها كتعلّقها بما يحدث في أبعاضه، فكيف يصح أن يقال: إنه يؤثّر فيما يحدث في جوارحه من حيث كانت بعضًا له؟ وإنما يصح لنا القول بأن لبعض الإنسان من المِزْية ما ليس لغيره من حيث يصح أن يبتدىء الفعل في بعضه، ولا يصح أن يفعله في غيره إلّا بسبب من حيث اختصّ بعضه بوجود القدرة دون غيره، ومن حقِّ القدرة أن يصح أن يبتدىء بها الفعل في محلّها، فلمّا اختصّ بعضه بذلك دون غيره، صحّ أن يبتدىء في بعضه الفعل دون غيره، وليس كذلك ما قالوه؛ لأن سبيل بعضه سبيل ما باينه في أن ما يحدث فيه مِنَ الحركات يقع عندهم بالطبع، فإن أثرت الدواعي في بعضه،

---

(١) القادر: المراد بذلك أنه يختصّ بحال لكونه عليها يصحّ منه إيجاد الأفعال. ووضّح القاضي نفسه تعريف القادر في الجزء الخامس من هذه الموسوعة، فقال: هو الذي يصحّ الفعل منه ما لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه في القادر منّا. (المغني ٥/ ١٥١ (هذه الطبعة)؛ و٨/ ٤٦).

يجب أن تؤثر في غيره من الأجسام المنفصلة منه، ولوجب أن تؤثّر في سائر ما يحدث في المحل من حياة وقدرة، كما تؤثّر في الحركات. على أنّ الدواعي قد تتقابل، فعند ذلك يجب ألّا يكون المحل بأن يتحرّك في جهة أوْلى من غيرها؛ لأنه لا شرط هنالك يخصّصه بجهة دون أخرى. فإن قال: إنها إذا تقابلت لم يوجد الفعل أصلًا، أو إن وُجِد وُجِدَ بالقدرة لا بالطبع؛ لأنه إنما يوجد بالطبع متى حصل هناك في أحد الفعلين رجحان بالدواعي. فأمّا إذا هي تقابَلَتْ، فوجب حصول الفعل بالقدرة، ولذلك قلنا: إنّ الإرادة تقع بالقدرة؛ لأنه لا داعي يُوجبها، وقلنا: متى كان هناك داعٍ يُوجب وقوع المراد وقعت الإرادة بالطبع، وكذلك نقول في النظر والاعتقاد أنّ حدوثه إنما يجب بالطبع، متى حصل هناك ترجيح لأحد الوجهين. فأمّا عند التعادل، فيجب ألّا يحصل إلّا بالقدرة، وهذا كقولكم: إنّ عند قوّة الدَّواعي يجب حصول الفعل حتى لا يجوز خلافه، وعند فَقْد الدَّواعي لا يجب ذلك، حتى قلتم: إنّ الدواعي إذا قَوِيت حصل الإنسان مُلجأً إلى فعل ما تقتضيه الدَّواعي، ولا يجوز مع انفراده أن يفعله خلافه، وقلتم: متى لم تَقْوَ هذه القوّة صحّ أن يُخْتار الفعل وأن يُخْتار خلافه، فسوِّغُوا لنا مثل ذلك في الفعل الواقع بالطبع، أنها تُوجبه إذا قَوِيت الدواعي، ومتى لم تَقْوَ نقول: إنه يفعل بالقدرة لا بإيجاب الخلقة. قيل له: إذا صحّ أنّ الدواعي إذا تقابلت وتساوَتْ لم يصح أن يكون الفعل الموجود في جوارحه واقعًا بالطبع، فكذلك إذا قَوِيت الدواعي؛ لأن قوّة الدواعي لا تؤثّر في بقاء القدرة ولا في وجودها، فيجب أن يكون حالها عند غَلَبة الدواعي كحالها عند تساويها، ولا يمكن أن يقال: إنّ القدرة تتعلّق بالمقدور عند تساوي الدواعي، وتخرج من أن تكون متعلّقة عند غلبة بعضها على بعض؛ لأن تعلّقها بالشيء يجب لجنسها، وإنما نقول: إنّ مُضِيّ وقت المقدور أو وجوده يُحيل تعلّقها؛ لأن إيجاده بها والحالة هذه يستحيل، ولا يستحيل وجود المقدور عند غلبة الدواعي، كما لا يستحيل عند تساويها، فيجب أن يكون تعلُّقها بالمقدور في الحالَيْن على وجهٍ واحد، ولا يمكن أنْ يقال: إنّ غلبة الدواعي تؤثّر في بقاء القدرة؛ لأنه لا يضادّها من حيث كان غَلَبة الدواعي ترجع به إلى الاعتقادات، وليس بينها وبين القدرة تَنافٍ، ولو جاز والحال هذه أنْ يقال:

إنّ القدرة يستحيل وجودها، لجاز في سائر ما يتعلق بالجملة أن يجعل لغلبة الدواعي فيه تأثير.

وبعد، فإنّ هذا القول يؤكّد ما نقوله من أن الفعل يقع من الجملة؛ لأن الدواعي إليها ترجع دون المحالّ والأبعاض، فإذا صح ذلك وكان وقوع الفعل يتبع الدواعي الراجعة إلى الجملة، فيجب أن يكون فعلًا لها، ولا يصح مع ذلك القول بأنه واقعٌ بالطبع؛ لأن الطبع إنْ كان معنًى، فإلى المحل يرجع دون الجملة، يبيّن هذه أنّا نعلم أنّ الدواعي قد تحصل ويتعذّر الفعل من الجملة، وقد تحصل ويتأتّى الفعل منها، وحكم الأبعاض والمحالّ واحد، فيجب أن يكون الفعل إنما يتأتّى من الجملة لاختصاصها بحال، وهو كونه قادرًا، وإذا صحّ بما بيَّناه أنّ عند تساوي الدَّواعي يقع الفعل بالقدرة، فيجب أن يقع عند غَلَبة الدواعي بها أيضًا؛ لأنّ ما أوجب هذا الحكم في أحد الأمرين، يُوجبه في الآخر عند القوم؛ لأنهم يُوجبون كَوْن هذه الأفعال واقعةً بالدواعي إلّا الإرادة، فإذا ثبت في بعضه أنه يقع بالقدرة وجب مثل ذلك في سائره. ولا يمكن أن يقال: إنّ الفعل يقع بالطبع والقدرة جميعًا؛ لأنّ ما يقع بالقدرة يتعلّق بالجملة وباختيارها، وليس كذلك ما يقع بالطبع؛ لأنه يتعلق بالمحلّ ولا تعلّق له بالاختيار، فحكمها يتنافى ويختلف، فلا تصح إضافة الفعل إليهما جميعًا.

[مقالة أبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لو كان يقع في أبعاضه يقع بالطبع، لوجب أن يكون المدنف العليل والصحيح سواء، إذا دعَتْه الدواعي إلى تحريك أبعاضه؛ لأن المحل محتمل في الحالين، ولا يحتاج إلى القدرة على هذا القول، وكذلك يجب في حَمْل الثقيل أنه يمكن حمله، وإن لم تكن هناك قدرة؛ لأن المحلّ مهيّأ ومُحتمل والدواعي قائمة، ولا يمكن أن يُدفع بأنّ الدواعي قد تدعو إلى هذه الأفعال التي ذكرناها؛ لأن الزَّمِن قد تدعوه الدواعي إلى الشيء، وقد نجد أنفسنا بهذه الصفة؛ لأن الدواعي تدعونا إلى حمل الشيء فإذا عالجناه تعذّر ذلك علينا، وكلُّ ذلك يبيّن صحة ما قلناه من أن الفعل بالقدرة يقع دون الطبع. وهذه الجملة تبيّن أنّ ما سأل عنه السائل من أنّ الفعل

إنما يقع بالطبع إذا غلبت الدواعي، ويقع بالقادر إذا تساوَت مما يدلّ على صحة ما قلناه إذا رتّب على الوجه الذي تقدَّم ذكره، وممّا يبيّن ذلك أنّ الإرادة نفسها قد تدعو إليها الدَّواعي ويغلب ذلك فيها؛ لأنها بمنزلة المراد فيما يدعو إلى فعلها ويصرف عن فعلها، ولم يمنع ذلك من كونها فعلًا للمريد منّا على بعض الوجوه، فكذلك القول في المراد، وإذا ثبت ذلك فيها عند تساوي الدواعي، فكذلك عند غَلَبتها على ما قدَّمناه، وذلك يبيّن فساد قولهم: إنّ الإرادة تخالف المراد، فلا تقع هي إلّا من جهة القادر، والمرادات تقع بالطبع؛ لأنّا قد بينّا أنّ الحال فيهما يتساوى، على أنّ حاجة الفعل في الوقوع إلى غلبة الدواعي تُحيل كونه واقعًا بالطبع؛ لأن الطبع إنْ كان مُوجبًا لذلك، فيجب أن يُوجبه كان هناك داعٍ أو لم يكن، ألا ترى أنّ السبب لما كان عندنا مُوجبًا للفعل لم يتعلّق وجود المسبّب بعد وجوده بالدواعي؟ فكذلك الطبع، لو كان مُوجبًا لوجب فيه ألّا يتعلق بالدواعي ألبتّة على وجه، وليس لأحدٍ أن يقول: أليس السبب قد لا يوجب المسبّب إلا لشروط ترجع إليه أو إلى المحل، وإنْ كان هو المُوجب له، وكذلك الطبع، لا يمتنع ألّا يوجب الفعل إلا بشرط غَلَبة الدَّواعي، ولا يخرج ذلك من أن يكون مُوجبًا، وذلك أنّ السبب إنما يوجب المسبّب متى كان المحل محتملًا له، ووُجِدَ على الوجه الذي من حقّه أن يولّده، كما أنّ القدرة يُفعل بها إذا صح وجود مقدورها بأن تكون الموانع مرتفعة، وتكون موجودة على الوجه الذي يصح الفعل بها، وكما نقول في الآلة أنّ الفعل يصح بها على بعض الوجوه متى وُجِدت على الوجه الذي تكون آلة فيه، وإنما صحّ ذلك لأن المسبّب يرجع إلى الفاعل ويقع منه لكونه قادرًا كالسبب، وإنْ كان أحدهما يُفعل بواسطة، والآخر يُفعل على جهة الابتداء، وليس كذلك ما قالوه في الطبع؛ لأن الطبع إنْ كان يوجب الفعل في المحل، لم يصح تعليق الفعل إلّا به، فكيف يصح أن تشترط في وقوعه صفة لا ترجع إلى المحل، بل ترجع إلى الجملة؟ ولا فرق بين مَنْ جعل مِنْ شرط إيجاب الطبع الفعل ما يرجع إلى الجملة من الدواعي وغيرها، وإنْ لم يكن بينهما تعلُّق، وبين مَنْ جعل الشرط فيه سائر صفات المحالّ أو وجود سائر الأعراض، وإنما صحّ لنا أن نجعل في السبب شروطًا؛ لأن تلك الشروط تتعلق به، لأنها لا يعدو وجودها إمّا أن يكون ذلك الشرط يرجع إلى كيفيّة وجوده، مثل ما نقوله في الصوت: إنه

يتولّد عن الاعتماد إذا وقع على جهة الصَّكّة، أو يرجع إلى متعلّقه؛ كقولنا: إنّ النظر لا يوجب العلم دون أن يتعلق بدليل معلوم للناظر أو يرجع إليه، كقولنا: إنّ المجاورة إنما تولّد التأليف متى كانت حادثة، وليس كذلك ما قالوه في الطبع، لأنهم جعلوا الشرط فيه ما لها تعلُّق له به، فيلزمهم من الجهالات ما ذكرناه.

على أنّ مَنْ قال: إن الفعل عند تساوي الدَّواعي يقع بالقدرة، يلزمه أن يقول في القدرة نفسها أنها واقعة بالطبع؛ لأن القدرة حالَّة في بعضه كالحركة[١] وغيرها، فإن جاز فيها أن تقع من جهة القديم أو من جهة الحيّ الذي حلَّت في بعضه، فكذلك القول في الحركات، وإذا وجب القول بأنّ القدرة تقع بالطبع، فما يقع بها يجب أن يكون فعلًا لفاعل الطبع إن كانت تُوجب الفعل، وإن كانت لا توجبه بل تقع بها على جهة الاختيار كما نقول، فما الذي يمنع من أن تقع بالطبع في أن سائر الأحياء وإن غلبت دواعيه، كما يقع عند تساوي دواعيه كان الطبع المُوجب لها لا يتغيّر باختلاف هاتَيْن الحالتين، وهذا يبيّن صحة ما ألزمناهم من القول بأنّ جميع الأفعال الحالَّة في بعض القادر، تقع بالقدرة دون الطبع؛ على أنّ هذا القول يوجب غَلَبة دواعيه إلى الفعل الذي يكون في بعضه بمنزلة غَلَبة دواعي غيره إلى ذلك؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه في أن الفعل لا يقع منه، وإنما يقع من المحل بالطبع، فلِمَ صارت غَلَبة الدَّواعي من أحدهما مؤثّراً ومن الآخر غير مؤثر؟ وهلَّا دلّ ذلك على أن دواعيه إنما أثّرت فيه من حيث كان الفعل منه يقع دون صاحبه، ويبتدئه بالقدرة دون صاحبه، ولا يرجع ذلك علينا فيما نقوله من أن القادر بأنْ يوجد الفعل في بعضه ابتداء، أوْلى من غيره من القادرين؛ لأنا نقول: إنّ الفعل يقع منه لكونه قادرًا، وهو بمنزلة الشيء الواحد، فلا يمتنع أن يصح منه أن يبتدىء الفعل بقدرة في أبعاضه دون غيره، من حيث حصل لتلك القدرة من الاختصاص ما ليس لغيره، وليس كذلك ما قالوه، فالفصل بين المذهبين واضح، وقد قال أبو عثمان الجاحظ:

(١) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/٥٩). وحصول الأول في الحيِّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

إنما يجب أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر بطبعه؛ لأن الشهوة[1] تُرغّب في الفعل وتدعو إليه، والعقل يُزهّد في الفعل، إذا غلبت الشهوة وقع الفعلة لغلبتها، وإذا غلب العقل لم يقع الفعل، وذلك لا يمنع من كَوْن الفعل واقعًا بالطبع؛ لأن هذه الجملة مطبوعة على حال تقتضي أنها إذا غلبت الشهوة وقع فيها الفعل لا محالة، وما قدَّمناه من الكلام في الدَّواعي وكيفيّتها يُبطل هذا القول.

[مقالة أبي عليّ الجبائيّ]

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: كان يجب على هذا لو غلبت شهوته لحمل الجسم الثقيل أن يصح أن يحمله؛ لأنه لا يمكن أن يتعلّق ذلك بكونه قادرًا، ولا يقال: إنه غير مهيّأ لحمله؛ لأن ذلك ممكن بآلته لو كان قادرًا عليه، وألزمهم القول بأنه لا بدّ من حال تتقدَّمه يصح لأجلها الفعل، وما قدَّمناه أيضًا يُسقط ذلك فلا وجه لإعادته.

ثم نعود إلى بقية الجواب عن السؤال، فنقول: قد بيّنا أنّ تفرقتهم بين حاله والدواعي غالبة، وحاله والدواعي متساوية، لا يصح بالوجوه التي قدَّمناها، مما يسقط بها تعلّقهم به، ويمكن أن نستدلّ بها ابتداءً، فلا وجه لإعادته.

فأمّا قولهم: إنّا نقول في ذلك قولكم، فإذا صح أن تقولوا عند قوّة الدواعي يجب حصول الفعل، ولا يجوز أن يقع منه تركه لأنه مُلجأ إليه، ويفارق حاله حال مَنْ لم تَقْو دواعيه هذه القوة، فكذلك لا يمتنع أن تقول: إنّ عند قوة الدواعي يقع الفعل بالطبع، وعند تساويها بالقدرة فبعيد؛ وذلك لأن الإلجاء[2] إنما يؤثّر عندنا في أنّ القادر يجب أن يختار ذلك الفعل، لا أنا

---

(١) الشهوة: تَوَقان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللَّذَّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

(٢) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًّا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأً إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣٣٣؛ شرح=

نقول: إنّ الفعل يقع منه على جهة الإيجاب، ولذلك يصح عندنا أن يكون مع الإلجاء مختارًا لفعل على فعل، نحو من روّعه الأسد، وهو إن حصل ملجأ إلى الهرب يصح منه أن يختار سلوك طريق على طريق، وقد يصح مع وجود السّبب المُلجىء أن يخرج من كونه مُلجأ بأن يرغب في خلاف ما ألجىء إليه بالثواب العظيم، فحصول الإلجاء لا يُخرجه من أن يكون فاعلًا لكونه قادرًا، وإنْ كان حكمه يفارق حكم مَنْ ليس بملجأ من القادرين في بعض الوجوه، ويبيّن ذلك أنّ الفعل يقع بحسب قدره وأحواله وآلاته، كهو إذا لم يكن ملجأ، وليس هذا حال القائل بالطبع؛ لأنه يلزمه القول بأنّ الفعل عند قوّة الدواعي يقع لا ممّن يقع منه عند تساويها؛ لأن عند التساوي يقع من الجملة، وعند الغَلَبة يقع من المحل، ويلزمه أن يقول: إنه عند قوة الداعي لا يتعلق بالجملة وأحوالها، وعند التساوي يجب تعلّقه بها. فإذا لم يصح منه ذلك، فقد سقط ما قاله، وخرج قوله من أن يكون مناسبًا لما نقوله في الإلجاء، فالمعارضة به لا تصحّ. ومما يزيد ذلك وضوحًا أن الإرادة إذا ثبت أنها تقع بالقدرة الحالّة في محلّها، فإن تعلّق وقوعها بدواعي الحيّ من اعتقادٍ وغيره، وكان الذي له ولأجله وجب ذلك فيها أنّ حالها في الوقوع يتغيّر بحسب الدَّواعي، إذا كان سائر المُرادات الحالّة في بعضه تتغيّر بالدواعي، فيجب أن تكون واقعة منه بالقدرة. ولا يصح أن يقال: إنّ الإرادة مُوجبة؛ لأنّا قد دلَلْنا من قبلُ على فساد هذا القول، ولا يصح أن يقال: إنّ محل الإرادة لأجل وجودها فيه يوجب بالطبع تحريك الأعضاء ويصيّرها مهيأة للحركات وغيرها؛ لأنه قد عُلِم أنّ أبعاض الإنسان محتملة للحركات، حصل في القلب إرادة أو لم تحصل. ولولا أنّ ذلك كذلك لم يصح من الله تحريك هذه الأعضاء. والإرادة عن القلب معدومة إنْ قالوا: إنّ الحركات يصح أن تكون مِنْ فعل الله تعالى، وإن قالوا: إنّها تحدث بالطبع، فكان يجب ألّا يصح وجودها في المحالّ إلّا إذا كانت الإرادة في القلب حاصلة، وعلمنا بخلاف ذلك يقضي بفساد هذا القول، فأمّا ما يتعلّق به مَنْ يقول: إنّ الفاعل يجب أن يكون المحل، وأنه يستحيل خلافه، فسنتكلّم عليه من بعد، ونبيّن أيضًا في فصل مفرد إبطال قول مَنْ يقول في المتولّدات أنها تقع

= المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

بالطبع، وإن أثبت المباشر فعلًا للقادر، فلذلك لم نذكر الكلام عليه في هذا الفصل، وإنْ كان أكثر ما أوردناه يفسد هذا القول أيضًا.

فصل في أن الفاعل منّا قد يفعل في غير محل قدرته الحركات وغيرها على سبيل التوليد وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ الدّلالة لا يجوز أن تختصّ، فتدلّ في موضع دون موضع؛ لأن ذلك يُحيل كونها دلالة في كلّ موضع، وقد بيّنا أنّ وقوع الفعل المباشر بحسب قصده وإرادته، وانتفاءه بحسب كراهته على طريقةٍ واحدة مع السلامة يدلّ على أنّ ذلك فعلٌ له. وقد عَلِمْنا أنّ ذلك موجودٌ في المتولّد الذي يفعل في غير محلّ قدرته؛ كالكتابة والنساجة والبناء وغيرها من الأفعال، فيجب أن يكون ذلك دالّا على أنه فعله أيضًا. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ وقوع المباشر بحسب قصده إنما دلّ على أنه فعله من حيث وقع من جهته ابتداء ولم يتعلّق وجوده بغيره، وهذا المعنى لا يصح في المتولّد، فلِمَ يجب أن يُشاركه في الحكم؟ وذلك لأن الذي له علمنا أنّ المباشر فعله هو وقوعه بحسب قصده على ما بينّاه دون حدوثه ابتداء؛ لأن اللَّوْن الحالّ فينا والمرض والصحة قد توجد ابتداء، ولم يجب كونه فعلًا له، وإنما فارق المباشر هذه الأُمور من حيث وجب وقوعه بحسب قصده؛ لا لأنه وُجِد مبتدأ، فإذا كانت هذه الطريقة موجودة في المتولّد فيجب كونه فعلًا له أيضًا، والمتولّد وإنْ فارق المباشر في كيفيّة وجوده، فلا يجب كونه مفارقًا له فيما به نعلم أنه حادثٌ من جهة القادر؛ لأن طريق العلم بالشيء قد يتّفق وإنْ كان حكمه في نفسه يختلف في الوجود. ألا ترى أنّ أحكام الأفعال المباشرة قد تختلف في الوجود، ففيها ما يحتاج إلى محلّه فقط، وفيها ما يحتاج إلى محلّ على صفة، ولم يمنع ذلك من اشتراكهما في أنّ ما به يعلم أحدهما فعلًا لفاعله يعلم الآخر فعلًا له؟ فإذا جاز أن يعلم تعلّق المحدث بالمحدث وحاجته إليه، وإنْ كانت الحوادث تختلف والمحدثون يختلفون، فكذلك القول فيما قدّمنا ذكره، وقد استقصينا الكلام في هذه الطريقة، فلذلك اقتصرنا على إيراد أوّلها، وعدلنا عن الزيادات والانفصال عنها. وممّا يدلّ على ذلك ما قدّمناه في المباشر من أنّ وقوع الفعل بحسب دواعيه على أنه فعله، وأنه حادثٌ من

جهته، فإذا وجب ذلك في المباشر، وكان المتولّد كالمباشر في أنه يقع بحسب دواعيه، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد دلّلْنا من قبلُ على أن فعلًا من فعلَيْن لا يصح، فيجب ألّا يكون فعلًا لغيره.

[شُبهــة المتولّد لا يقع بحسب دواعيه]

فإن قيل: إنّ المتولِّد لا يقع بحسب دواعيه، وإنما يقع بحسب سببه، فلا يجب أن يدلّ على كونه فعلًا له، أو لستم تقولون: إنّ العلم بالمدرك لما كان يقع بحسب صحة بصرنا لا بحسب أحوالنا لم يجب كونه فعلًا لنا، وكذلك القول في حصول علم زيد بحضور عمرو، وأنه لما كان يقع لا بحسب أحوال الحاضر، لكن بحسب حال المدرك، لم يجب كونه فعلًا للحاضر ونظائر هذه المسائل من قولكم تكثر، فهلّا دلَّ ذلك على أنّ ما ذكرتموه من الطريقة لا يصح؟ قيل له: إنّ وقوع المسبِّب بحسب السبب إذا لم يخرجه من أن يكون واقعًا أيضًا بحسب دواعيه، فيجب ألّا يقدح في الدّلالة، كما أنّ وقوعه بحسب دواعيه لما لم يخرجه من أن يكون واقعًا أيضًا بحسب قصده، لم يكن مؤثّرًا في الاستدلال على أنه فعله من حيث وقع بحسب قصده، ولسنا نُنكر أن الدّواعي لو حصلت إلى وجوده على الوجه الذي لا يولده السبب أنه كان لا يقع بحسب دواعيه، كما أن دواعيه في المباشر لو وقعت على خلاف ما يصح منه بالقدرة، كان لا يقع بحسّها، ولم يقدح ذلك في صحة الاستدلال بذلك في المباشر، فكذلك لا يقدح ذلك في صحة الاستدلال بالمتولّد، وكذلك وقوع المتولّد بحسب المحلّ حتى إنْ كان محتملًا له وُجِد وإلّا لم يوجد لم يُخرجه من أن يكون واقعًا بحسب دواعيه أيضًا، وأنه يدلّ على أنّ ذلك فعله من هذا الوجه. وإنما يبطل أن يكون العلم بالمدركات متولّدًا؛ لأنه لا يصح أن يُشار إلى فعل فيقال: إنه سبب له، لصحة وجود فعل يُشار إليه مع صحة وجود العلم لما يحصل، ولا يصح أن يكون الإدراك مولّدًا لما سنذكره من بعد؛ ولأن المدرك ليس بمدرك بإدراك عندنا، ولأنه لا يقع بحسب حال لها تأثير في الأفعال، فكذلك القول في وجود العلم بحضور الحاضر في قلب الغير، فقد بانَ أنّ ذلك أجمع لا يقدح فيما دللنا به، ولو قدح في ذلك لقدح أيضًا في إثبات المباشر فعلًا له،

ولوجب من ذلك نفي الأفعال أصلًا، فإذا بَطُل ذلك بَطُل كل ما أدّى إليه. وهذه الطريقة أيضًا قد استقصيناها فيما قبل، وإن كان الكلام عليها وعلى الطريقة الأُولى يتقارب. فإن قيل: إنما وجب كون المباشر فعلًا له؛ لأنه يجوز بدلًا منه أن يقع تركه، فلمّا صحّ منه تركه في حال وجوده كما صحّ منه أخذه، وجب كونه فعلًا له، وهذا لا يصح في المتولّد؛ لأنه في حال وجوده لا يصح منه أن يتركه، فيجب ألّا يصح منه أن يفعله أيضًا؛ لأن من حقّ القادر على الشيء أن يكون قادرًا على تركه إذا كان له ضدّ، ويجب متى صحّ منه فعل الشيء أن يصح منه تركه، فما لا تصح هذه الطريقة فيه لا يصح كونه فعلًا للفاعل، فكيف يصح لكم القول بأنّ المتولّدات فعلٌ للعباد كالمباشر؟ قيل له: إنّا لا نقول: إنّ من حقّ القادر على الشيء أن يصح منه فعل تركه، بل نقول: إنّ من حقّ القادر على الشيء أن يصح منه ألّا يفعله على بعض الوجوه، كما يصح منه أن يفعله ثم ينظر، فإنْ كان متى لم يفعله لم يصح أن يفعل تركه، صحّ أن يتركه وإلّا لم يجب ذلك فيه، وقد ذكر ذلك بعينه شيخانا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله، وذلك يسقط ما سأل عنه، ونحن نبيِّن الكلام في ذلك عند إيراد شُبَههم ليكون القول فيه هناك أوضح.

وبعد، فإنّ ما ذكرناه من الدّلالة على أنّ الكتابة فعله، ومفارقتها المباشر في الوجه الذي ذكروه لا تقدح في مشاركتها له في الدّلالة، فيجب أن تشاركه في المدلول، ولا يمكنه أن نقول: إنّ ما ذكرناه هو حدّ الفعل، فما لم يصح ذلك فيه لا يصح كونه فعلًا لما بيّناه ولما سنذكره من بعد.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنا قد عرفنا أن المتولّدات التي هي الحركات تقع بحسب قدرة؛ لأنه إنما يصح أن يحرك ويحمل الثقيل بحسب ما فيه من القدرة، ولذلك تتفاوت أحوال القادرين منّا في ذلك بحسب قدرهم، وإن اشتركوا في إرادة ذلك في بعض الأحوال، فلو لم يكن حمل الثقيل فعلًا له لم يقع بحسب قدره، كما لا تقع سائر حركات الأجسام بحسب قدره. بيَّن ذلك أنّ الواحد منّا يتعذّر عليه حمل الثقيل بيُمْناه فيستعين عليه بيُسْراه، فيتأتّى منه من حيث عُلِم مِنْ حال قدرتي اليدين بمجموعهما أنّ ثقل ذلك المحمول

يصح بهما ولا يصح بأحد الأمرين، وذلك يبيّن وقوعه بحسب قدره، بل بحسب ما يستعمل فيه من القدر دون ما لا يستعمله. ويبيّن ذلك أيضاً أنّ الواحد منّا يتعذّر عليه ثقل المحمول، فإذا زِيدَ قُدَرًا تأتّى منه، فلو لم يكن واقعًا بحسب القُدر لم يجب ذلك فيه، بل كان لا يمتنع أن يجري الأمر في ذلك على الضدّ مما ذكرناه حتى إذا زيدت قُدَره تعذّر تحريك الثقيل عليه، وإن نقصت تأتّى ذلك، وكذلك كان لا يمتنع أن يصح نقل الثقيل بإحدى اليدين ويتعذّر بهما جميعًا؛ لأن، على قول مَنْ خالفنا، ليس لانتقال المحل وحركاته تعلق بالواحد منا، وإذا لم يكن له به تعلُّق، فيجب أن يجوز أن يختلف الحال فيه. وفي فساد ذلك، وعَلِمْنا أنّ الحال لا يختلف في ذلك دلالة على فساد هذا القول، وهذه الطريقة تصحّ في المتولّد لأنه يصح أن يتقدّم لنا العلم بأنّ الواحد منّا قادرٌ، وأنه يقدر على الكثير أو القليل، وأنه قادر بقدرة تكثر وتقلّ، فإذا تقدَّم لنا معرفة ذلك، صحّ أن يستدلّ بوقوع المتولّد بحسب قدرة على أنه فِعْلٌ له، وإنْ كان الاستدلال بوقوع المتولّد بحسب قُدَره على أنه فِعْلٌ له، وإنْ كان الاستدلال به على جهة الابتداء لا يصح من حيث كان العلم بكونه قادرًا، وبالقدر من حقّه أن يتأخّر عن العلم بكون المباشر فعلًا له وحادثًا من جهته. وقد بيّنا القول في ذلك من قبل، وبيّنا أيضًا أن في المباشر ما يصح أن يستدلّ بذلك كفعل النائم، فلا وجه لإعادته، وبَطُل بذلك قول مَنْ قال: إنْ دلَّ ذلك في المتولّد فيجب أن يدلّ في المباشر؛ لأنا قد بيّنا أنه لو عُلِم في المباشر لدلّ، لكنه لا يصحّ أن يُعلم ذلك فيه، ويصح ذلك في المتولّد، فصحّ أن يستدلّ به فيه دون المباشر. وهذا كما قلناه في صدر الكتاب، أن جواز العدم على العرض يدلّ على حدوثه، ولا يدلّ على حدوث الجسم من حيث كان لا يصح أن يُعلم ذلك في الجسم قبل معرفة حدوثه، ويصحّ أن يُعلم ذلك في العرض؛ لأنا نقول: إنه لو صحّ أن يُعلم ذلك فيهما جميعًا كان لا يصح الاستدلال به، ولذلك نظائر كثيرة، فإن قيل: أليس في المتولّدات عندكم ما لا يقع بحسب القدرة كالألم، ومنها ما لا نتبيّن من حاله أنه يقع بحسب القدر كالعلم، فهلّا دلَّ ذلك على بطلان ما استدلَلْتم به؟ قيل له إنا دللنا بذلك حيث يمكن أن يُعلم أنه يقع بحسب القدر، فيجب أن يدلّ في ذلك الموضع على أنه فعله، وألّا

يقدح فيه تعذّر معرفته ذلك في موضع آخر، لأنّا لم ندع عموم هذه الدّلالة في جميع المتولّدات فيكون ما ذكرته قادحًا فيها، ولا يجب إذا انْتَفَتْ هذه الدلالة في متولّد آخر ألّا يصح حيث وجدت فيه، وليس فيما سأل عنه أكثر من أنّ هذه الدّلالة لا تستمرّ في جميع المتولّدات وهذا مما لا يُدفع.

[شُبهــة]

فإن قال: إنّي أقدح بذلك في الكلام من وجهٍ آخر، وهو أنّ المتولّد لو كان فعلًا له لوجب في جميعه أن يقع بحسب قدره كالمباشر، فإذا أوْجد بكم فيه ما لا يقع قدره وجب ألّا يكون فعلًا له، وإذا وجب ذلك في بعضه وجب في سائره. قيل له: إنّ ما ذكرته إنما يوجب أنّ ما لا يقع من المتولّدات بحسب قدره لا يجب كونه فعلًا له دون ما يقع بحسب قدره، فلا يصحّ أن يُجعل طريقًا إلى نفي التولّد، وغرضنا بالكلام أن نثبت متولّدًا، فإذا ثبت بهذه الدّلالة في بعض المتولّدات ما أردناه، فقد سقط ما تعلّق به السائل، ونحن نبيّن من بعدُ القول في الألم وأنه وإن لم يقع بحسب قدره في القلة والكثرة أنه لا يمتنع كونه فعلًا له.

[مقالة أبي هاشم في البغداديات]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «البغداديات»[١] أنّ المسبّب الذي هو الحركات يقع بحسب القدر، فأسقط قول مَنْ قال في المنحدر من شاهق أنّ تحرُّكه لا يقع بحسب قدره. وبيَّن أنّ حال ما يُرْمى به وإن تفاوت في النفوذ، فإنّ ذلك لعوارض تجري مجرى المَنْع؛ لا لأن المسبّب لا يقع بحسب القدر، وبيَّن أنّ من حقِّ القدر ألا يجوز أن تفعل بها إلا جزءًا واحدًا من جنسٍ واحدٍ في محلٍّ واحدٍ، وأنّ المتولّد والمباشر في هذا الباب يتّفقان، ونحن نبيِّن القول في ذلك في باب القدر ونذكر ما يشذّ عن هذه الجملة إن شاء الله.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّا قد عَلِمنا فيما نفعله من الحركات والتأليف في الكتابة والبناء وحمل الأجسام أنّها تقع بحسب السّبب، وما يقع من جهة

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

غيرنا لا يقع بحسب ما يفعله مِنَ الأسباب، بل قد لا يقع أصلًا مع حصول السّبب منّا، فلو لم يكن ذلك فعلًا لنا لم تجب هذه الطريقة فيه.

[شُبهــة على المتولّدات]

فإن قيل: أليس في المتولّدات ما لا يقع بحسب السبب في القلّة والكثرة كالألم، ولم يدلّ على أنه ليس بفعلٍ لنا، فهلّا تبيَّنتم بذلك فساد ما تعلّقتم به؟ قيل له: إنّ هذا السؤال من جنس ما تقدَّم، وقد بيّنا من قبل الجواب عنه، فلا وجه لإعادته؛ لأنه لا يمتنع أن يدلّ على حكم الشيء دلالة، ولا يوجد ذلك في مثله، فيدلّ عليه من الأدلّة فلا يكون ذلك قادحًا في الدلالة الأُولى، ولا يمكن أن يقال: إنّه لا يصح أن نبيِّن أنّ المسبَّب الذي ذكرناه وُجِد بحسب السبب في الكثرة والقلّة، لأنه وإنْ لم يكن أن نبيِّن ذلك في التفصيل، فإنه يمكن معرفة ذلك على الجملة، وذلك كافٍ في الدلالة. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذه الدَّلالة ترجع في الحقيقة إلى ما تقدَّم من وقوع المسبَّب بحسب القدرة؛ وذلك لأن الدلالة الأُولى لا تصح إلّا بأن يُعلم وقوع المتولّد بحسب القُدر في القلّة والكثرة، والثانية يصح ذلك فيها لو صح أن يقع بالقدرة من المباشر أكثر من جزءٍ واحد. ومتى عُلِم أنّ المتولّد يقع بحسب المباشر في القلّة والكثرة صحّت هذه الدَّلالة، وإنْ شكّ الإنسان في أنّ المقدور هل يجب وقوعه بحسب القدر في القلّة والكثرة أم لا يجب ذلك فيه، ولهذا صحّ أن يُستدلّ بالدلالة الثانية في أفعال الله تعالى متولّدًا، وإنْ لم تصح الدلالة الأُولى فيه تعالى من حيث عُلِم أنّه قادرٌ لنفسه، فلا يصح أن تثبت أفعاله بحسب قدره، مع عِلْمنا باستحالة القدر عليه.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّ المجاورة لو لم تُولد التأليف كان لا يمتنع أن يجاور بين الجوهرين[١] ولا يفعل فيهما تأليف؛ لأن الفاعل إذا كان مبتدءًا لفعله جاز أن يفعله وألّا يفعله، وإنما يجب أن يفعل الفاعل الفعل متى كان مُوجِبًا عن غيره، أو ما كان يختاره لا يتمّ وجوده إلّا بالقصد إلى غيره، كما

(١) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

نقول في القديم سبحانه أنه لا يجوز أن يفعل الجوهر إلّا ويفعل الكون معه من حيث يتضمّن وجوده وجود الكَوْن، ومتى أراد فعل المعرفة وجب أن يفعل الحياة من حيث لا يصح وجودها إلّا معها، فإذا لم يكن للفعل تعلُّق بفعلٍ آخر ولا كان مُوجبًا عن غيره، ولم يكن الفاعل مُلجأ إلى الفعل، فيجب أن يصح أن يفعله وأن لا يفعله. وقد عَلِمْنا أنّ الواحد منّا لا يجوز أن يفعل المجاورة ولا يقع التأليف، بل يجب وجوده لا محالة، فعلم أنّ المجاورة تُوجبه، وإنما قلنا: إنّ وجودها ولها تأليف مُحال؛ لأن القول بجواز ذلك يؤدّي إلى ألّا يصعب تفكيك الأجسام الصَّلبة علينا، وقد ثبت أن ذلك يصعب علينا، فيجب أن يكون المُوجب لذلك ما ذكرناه، وقد دلَلْنا من قبلُ على أنّ الموجب لذلك لا يجوز أن يكون إلّا معنًى يحلّ في المحلَّيْن فلا وجه لإعادته، ولا يمكن أن يقال: إنّ التأليف يحتاج في وجوده إلى المجاورة؛ لأن وجوده مع ضدِّه الذي هو مجاورة أخرى يصح. ألا ترى أنّنا ننقل الجوهر المؤلف في الأماكن فلا يبطل تأليفه، ويبطل ما فيه من المجاورة لغيره؟ فلو كان يحتاج إليه لوجب بطلانه متى بَطُل بضدِّه، كما يجب بطلان العلم متى بَطُلت الحياة بضدِّها، على أنه لو ثبت حاجة التأليف إلى المجاورة[1] لم يؤثر فيما قلناه؛ لأنه كان يجب على كلِّ حال أن يصحّ وجود المجاورة ولا تأليف، كما يصح وجود الحياة ولا علم، فلولا أنّه مُوجب عنها لم يجب حصوله عند حصولها. فإن قال: إنّ المجاورة تحتاج إلى التأليف، فلذلك وجب ما ذكرتم، قيل له: إنّ الشيء لا يحتاج في وجوده إلى معنًى في غير محلِّه، فكيف يصحّ أن يقال في المجاورة، وهي مختصّة بمحلٍّ واحد أنها تحتاج إلى التأليف، وكيف تصحّ حاجة الشيئين إلى معنًى وكلّ واحد منهما لا يحتاج إليه، وكيف تصحّ حاجة الشيء إلى معنى ووجوده يصح معه ومع ضدِّه أو مع ما يجري مجرى الضدّ؟ ولا يصلح أن يقال: إنما وجب أن يفعل التأليف عند المجاورة للدَّاعي لأن المجاور بين الجوهرين قد لا يخطر بباله الداعي إلى التأليف، فضلًا عن حصول الداعي إليه، فعُلِم أنّ الذي أوْجَب وجود التأليف هو ما ذكرناه من أنّ المجاورة تُوجبه وتولده، ونحن نبيّن من بعدُ

(١) المجاورة: عبارة عن كون الجوهرين على سبيل القرب. (في التوحيد للنيشابوري ص ٧٦).
كون جوهرين مماسَّين (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

بطلان قول مَنْ يقول: إنّ عند المجاورة يصير المحلّ مهيّأ للتأليف، فيجب وجوده فيه بطبعه في فصلٍ من بعد، فلا يصح أن يقال: إنّ التأليف إنما يجب وجوده بطبع المحل عند التجاور، وما قدَّمناه يبيِّن فساد هذا القول. فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لأدّى إلى أن يتولّد عن سببين مُسبَّبٍ واحد، وذلك عندكم في الفساد بمنزلة وقوع فعل واحد بقدرتين. قيل له: إنّ كل واحد من الكونين يُولّد تأليفًا، وهما يولّدن تأليفَيْن إن حدثا، وإنْ كان الحادث أحدهما وُلِد هو تأليفًا فيهما دون الثاني، فلا يصح ما ذكرتموه من أنّ القول بذلك يؤدّي إلى وقوع التأليف عن شيئين. قيل: إنّ قولكم بأنّ التأليف يتولّد عن المجاورة يؤدّي إلى أن يصح من القادر منّا أن يضع جزءًا من الجواهر بين أجزاءٍ أربعة أو خمسة، فيولّد الكون الواحد أجزاءً من التأليف، وإن وقع بقدرة واحدة، وفي ذلك نقض قولكم: إنّ القدرة الواحدة لا يصح أن نفعل بها إلا جزءًا واحدًا من جنسٍ واحد في وقتٍ واحد في محلٍّ واحد، قيل له: إنّ هذه المجاورة تولّد خمسةَ أجزاء من التأليف؛ لأنها ليست بأن تولّد واحدًا منها أوْلى من أن تولّد سائرها، ولا يصح أن ينضمّ هذا الجزء إلى الأجزاء الخمسة بتأليفٍ واحدٍ وبأقلّ من خمسة أجزاء من التأليف؛ لأنّ التأليف لجنسه يختصّ المحلَّيْن، فلا يجوز أن يحلّ التأليف الواحد إلّا فيهما فقط، وهذا يُوجب صحة ما قدَّمناه من أنّ المجاورة تولّد الأجزاء الخمسة. ولو خلق تعالى جزءًا بين ستّة أجزاء على وجهٍ تجاورها كلّها لكان الكون الذي يخلقه في ذلك الجزء يولّد ستّة أجزاء من التأليف، ولا ينقض ذلك ما نعتمده من الكلام في القدر؛ لأنّا إنما نقول: إنّ الجزء الواحد لا يجوز أن يُفعل به في المحلّ الواحد في الوقت الواحد إلا جزءًا واحدًا، ويستوي بين المباشر والمتولّد فيه إذا كان ذلك المعنى يحلّ المحلّ الواحد، وهذه الأجزاء من التأليف توجد في محالّ، وإنْ كانت لأمر يرجع إلى جنسها تحلّ في الجزء الواحد أيضًا، فصار المفعول بالقدرة الواحدة وعن السّبب الواحد أجزاء كثيرة في محال، وذلك لا يمتنع عندنا.

وبعد، فإنّ الذي له أحَلْنا وقوع أكثر من جزءٍ واحدٍ بقدرة واحدة من الجنس الواحد في المحلّ الواحد، هو أنه يؤدّي إلى ألّا يقف ما يصح أن يفعل بها على حدٍّ لا يصح أن يُراد عليه، فيؤدّي ذلك إلى حمل الجبال العظيمة

بالقدرة الواحدة مع عِلْمنا بفساده، وما ذكرناه في التأليف لا يؤدّي إلى ذلك؛ لأن أكثر ما يقع عن السبب الواحد منه ستّة أجزاء بحسب ما يجوز أن يُماسّ هذا المحل من الأجزاء، وإذا لم تؤدِّ إلى الفساد الذي تقدَّم وجب جوازه؛ لأن المُعتبَر في هذا الباب بالأدلّة والنقض عليها يقع دون نفس المذهب. فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب إذا جاور القوي بين جسمَيْن أن يُوجِد فيهما من التأليف أكثر مما يوجِد إذا جاور بينهما ضعيف، ولو كان كذلك لوجب أن يمتنع من تفريقه وقد جاور بينهما القوي ما لا يمتنع إذا جاور بينهما الضعيف، وفسادُ ذلك يبيّن أنّ التأليف لا يتولّد عن المجاورة، فلذلك لم يكثُر بكثرتها ولا قلَّ بقلّتها. قيل له: إنّ الأمر في ذلك التأليف، وأنه يوجد بحسب المجاورة في القلّة والكثرة على ما سألتَ عنه، ولا يجب ما ذكرته في المَنْع؛ لأن التأليف لا يصير منعًا ممّا هو منع منه لجنسه ولا لوجوده، وإنما يكون منعًا بحسب ما يُصادف في محلِّه ممّا يوجب كونه التزاقًا وصلابة من رطوبة ويبوسة، فبحسب ذلك يمنع لا بحسب عدد أجزائه، فلذلك قد يختلف حاله في كونه مَنْعًا مع تساوي القدر، وقد يتّفق مع تفاوت العدد إلّا أن يكون منعه مما يمنع منه لحدوثه؛ فعند ذلك لا بدّ من أن تتفق حاله فيما هو منع منه إذا تساوى العدد، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

[شُبهــة المجاورة]

فإن قيل: لو ولّدت المجاورة التأليف لولّده الاعتماد أيضًا، ولو كان كذلك لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة الواحدة تأليفان من جنسٍ واحد، وهذا ينقض قولكم: إنّ القدرة الواحدة لا يصح أن يقع بها جزءان من جنسٍ واحد. قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله يقول: إنّ التأليف عن الاعتماد يتولّد فقط، وإنْ كان ربَّما مرّ في كلامه أنه يتولّد عن المجاورة، ومتى قيل: إنه يتولّد عنهما جميعًا لم يؤدِّ إلى فسادٍ لِمَا قدَّمناه من أنّ القول بذلك لا يؤدّي إلى أن يجوز أن يفعل بقدرة واحدة ما لا نهاية له، بل أكثر ما يؤدّي إليه وقوع تأليفَيْن بقدرةٍ واحدة، وهذا مما لا نُنْكره، ونحن نبيِّن من بعدُ القول في التأليف عن ماذا يتولّد عن المجاورة أو عن الاعتماد أو عنهما جميعًا؟ فلذلك لم ننقض القول فيه.

فإن قيل: إنّا متى جاورنا بين الجوهرين وجد التأليف فيهما لا على وجه التوليد؛ لكن لأن المحلّ إذا احتمل الشيء فلا بدّ من وجوده فيه من قبل الله تعالى. قيل له: إنّ هذا الأصيل ليس بصحيح عندنا، وقد دلَلْنا من قبلُ على جواز خلوّ المحل مما يتعاقب عليه سوى الأكوان، فلا فائدة في إعادته.

[شُبهــة أخرى]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب أن تُوجد في محلَّي التأليف أو يوجد هو في محلّها؛ لأن من حقّ السبب أن يحلّ محلّ المُسبّب. قيل له: إنّ المجاورة تولّد التأليف في محلّها، لكن من حقّ التأليف أن يتعدّى محلّها إلى المحل الثاني؛ لأن لجنسه يستحيل وجوده إلّا في محلَّيْن، ولولا ذلك لصحّ وجوده في محلّ المجاورة على ما سألتَ عنه، ولسنا نقول في المسبّب أنه يجب أن يحلّ محلّ السبب على ما زعمته؛ لأن الاعتماد يولّد الأكوان وغيرها في غير محلّه، فغير مُمتنع أن تولّد المجاورة التأليف في محلّها وغير محلّها.

[شُبهــة التولّد في غير محلّه]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنّ الذي تولَّد في غير محلِّه هو الاعتماد لاختصاصه بجهة، وأنّ ما ليس هذا حكمه فمِنْ حقِّه أن يولّد في محله، فكيف يصح أن تقولوا: إنّ المجاورة تولّد التأليف في غير محلّها وهي لا جهة لها؟ قيل له: إنّ الذي تولَّد في غير محلِّه هو الاعتماد على ما سألتَ عنه والمجاورة، فقد بيّنا أنها تولد في محلّها، وإنْ كان التأليف يحلّ في غير محلِّها أيضًا، وإنما منعنا أن يولد غير الاعتماد في غير محلِّه؛ لأنه كان لا يكون بأن يولد في محلّ أوْلى من أن يولد في محلّ آخر؛ لأنه لا جهة له تختصّ لأجله بمحلّ دون محلّ، وليس كذلك المجاورة لأنها تولّد في الجميع ما أحاط بمحلِّها، فلا يؤدّي القول بأنها تولد في غير محلِّها إلى فساد، فلذلك جاز هذا الحكم فيها.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب أن تولّد في حال بقائها كما تولد في حال حدوثها، وهذا يؤدّي إلى حدوث التأليف حالاّ بعد حال في المحالّ، وذلك فاسد، قيل له: إنها تولّده في حال الحدوث لما ذكرناه من الدَّلالة، ولا يجب إذا ولد الشيء غيره في حال الحدوث أن يولّده في حال التقابل يجب كونه موقوفًا على الدَّلالة، وإنّما قلنا: إنّ القدرة يصح أن يُفعل بها في حال بقائها كما يصح أن يفعل بها في الثاني من حال حدوثها؛ لأن القول بخلاف ذلك يوجب فيها قلب جنسها، وليس كذلك حال المجاورة إذا لم تولّد إلّا في حال الحدوث، فحَمْلها على القدرة في هذه القضية لا يصح، والطَّعن بهذا الكلام في كونها مولّدة لا يصح أيضًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كانت تولّد التأليف لوجب بطلانه ببطلانها كما يجب وجوده بوجودها، وفي عِلْمنا أنّ المؤلّف يفعل ويبطل كونه بذلك مع بقاء تأليفه دلالة على أنّ المجاورة لا تولّد. قيل له: لا يجب مِنْ حيث تعلُّق وجود المسبّب بوجود السبب حتى لولا وجوده لم يوجد من حيث كان هو المُوجب له أن يتعلّق عدمه بعدمه؛ لأن وجوده إذا استقرّ خرج مِنْ أن يكون له به تعلُّق، فإذا كان ما ينفي السّبب لا يَنْفيه لم يجب عدمه بعدمه، وإذا جاز أن يوجد المقدور بوجود القدرة حتى لولاها لم يوجد، وإنْ لم يجب عدمه بعدمه؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل يصح على ما سنبيّنه، فكذلك لا يمتنع مثله في المسبب.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تولّد التأليف وتُوجبه لكانت كالعلّة، فكان ما يمنع من وجودها يمنع من وجود التأليف، كما أنّ ما يحيل الحكم المُوجب عن العلّة يُحيل وجودها، فإذا بَطُل ذلك عُلِم أنها لا تُوجبه. قيل له: إنّ القول في إيجاب السبب للمسبّب بخلاف القول في إيجاب العلَّة للمعلول؛ لأن ما تُوجبه العلّة لا ينفصل عنها، فلذلك وجب القول بأنّ ما

أحاله يُحيلها، وما صحّحه يصحّحها، وما يُوجبه السبب منفصلٌ منه؛ لأنه حادثٌ آخر، فغير مُمتنع أن يوجد والمسبّب معدوم، وإنْ كان لا بدَّ من وجوده قبله ليجب عنه، ولا فرق بين مَنْ حمل السبب على العلّة في ذلك وبين مَنْ حمل القدرة على العلّة، فكما لا يجب ذلك في القدرة من حيث كان ما يقع بها ينفصل منها، فلم يمتنع فناؤها في حال الفعل، وكذلك لا يمنع فناء السبب في حال المسبّب، فإذا جاز عندنا أن يعجز الفاعل في حال وجود الفعل من حيث كان بوجوده قد خرج مِنْ أن يكون له به تعلُّق، فلو صحّ فناؤه دون سائر الأجسام لصحّ عدمه أيضًا في حال وجود الفعل، فكذلك لا يمتنع وجود المسبّب على عدم السّبب لخروجه من أن يكون متعلّقًا به وقد وُجِد، وسقط بهذا قول مَنْ سأل فقال: لو كانت المجاورة تولّد التأليف لوجب أن تولّده في الجزء المنفرد؛ وذلك لأن المحلّ إذا لم يحمله لم يصح أن يُوجبه كما لا يصح من القادر أن يفعل فيه؛ لأن السبب إنما يوجب الفعل متى صحّ وجوده، ولم يكن هناك مَنْع، كما أنّ القادر إنما يصح أن يفعل الفعل متى صحّ وجوده ولم يكن هناك مَنْع، وكون الجوهر منفردًا يُحيل وجود التأليف فيه لحاجته في الوجود إلى تجاور المحلَّين، فلذلك صحّ وجود جنس المجاورة فيه، وإن لم يوجب التأليف.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز لكم القول بسائر ما ذكرتموه في توليد المجاورة للتأليف، فهلّا سوّغتم للقائل بالطبع أن يقول: إنه يوجب التأليف وغيره على وجهٍ دون وجه، وتعلّق إيجابه للفعل بشرط دون شرط؟ قيل له: إن ما يجب عن السبب هو مقدور للقادر عندنا، وإنْ كان يفعله بواسطة، فكما لا تمتنع الشروط في القادر حتى يصح أن يفعل على وجهٍ دون وجه، فكذلك لا يمتنع مثله في السّبب، ولذلك قلنا: إنّ السبب في الحقيقة لا يوجب المسبّب، وإنما يجب وجوده عند وجوده من جهة القادر، وليس كذلك الطبع لو كان معقولًا؛ لأن إيجابه لما يُوجبه لا يرجع إلى اختيار مختار على وجه، فلذلك يجب فيه ما يلزمهم من أن يوجب الفعل على كلّ حال وأن لا يتعلّق بشرط، ونحن نكشف القول في بطلان ذلك من بعد إن شاء الله.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو كانت المجاورة تُوجب التأليف لصحّ أن تُوجب ضدّه، ولوجب تعلُّقها بهما كما يجب ذلك في القدرة. قيل له: لو كانت تُوجب الأمرين لم يكن بأن توجب أحدهما أوْلى من الآخر، فكان يجب عند وجودهما جميعًا وذلك مُحال، وليس كذلك القدرة؛ لأنها لا تُوجب المقدور، وإنما يُفعل بها على جهة الاختيار، فالقول بذلك فيها لا يؤدّي إلى فساد، وإنما يجوز عندنا أن يولّد الاعتماد الضدَّيْن في حالَيْن؛ لأنه في كلِّ وقتٍ له بأحدهما من الاختصاص ما ليس له في الوقت الآخر، وليس كذلك حال المجاورة، هذا لو كان للتأليف ضدّ، فكيف وقد عُلِم خلافه على ما تقدم القول به في صدر الكتاب؟

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو صحّ أن يفعل التأليف متولّدًا لصحّ أن يفعله مباشرًا؛ كالأكوان التي لمّا صحّ أن يفعلها على أحد الوجهين صحّ أن يفعلها على الوجه الآخر، وبطلان ذلك يوجب القول بأنّ التأليف لا يجوز وقوعه متولّدًا. قيل له: إنّ ما يفعله متولّدًا بنقسم، ففيه ما لا يصح أن يفعله إلّا كذلك، كالتأليف والآلام والأصوات، وفيه ما يصح أن يفعله متولّدًا ومباشرًا كالأكوان، والأمر فيه موقوف على الدلالة، ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أنه تعالى يجوز أن يفعل كلّ ما يفعله متولّدًا على جهة الابتداء من الأجناس؛ لأنّ ذلك إنما صح فيه لكونه قادرًا لنفسه، والقادر بقدرة قد يجب فيه من الأحكام لأمرٍ يرجع إلى القدر ما لا يجب في القادر نفسه، كما يجب فيه من الأحكام فيما يفعله مباشرًا ما لا يجب في القادر لنفسه، وذلك يُسقط ما سأل عنه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: كيف يصحّ أن تولّد المجاورة التأليف[1] مع عِلْمنا باستحالة

---

(١) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

وجودها إلّا ويجب وجود التأليف، ومن حقّ السبب أن يصح أن يوجد على بعض الوجوه ولا يوجد المسبّب؟ يل له: إنّ كل سبب يصح وجوده مع ضدّ المسبّب، أو ما يجري مجرى الضدّ له لم يمتنع أن يوجد ولا يوجد المسبّب، وكذلك إذا صحّ وجوده والمحلّ لا يحتمل المسبّب، فأمّا إذا كان السبب متى وُجد لم يصح أن يُجامعه المَنْع من المسبّب، فلا بدّ من وجوده إذا كان المحل محتملًا، فلذلك وجب أن يوجد التأليف متى جاور الجزء غيره، فأمّا إذا وُجِد جنس المجاورة في الجوهر المنفرد، فلا يجب وجود التأليف، فقد صحّ وجودها على بعض الوجوه ولا يصح وجود التأليف، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: كيف يصح أن يوجد التأليف مع حاجته إليها، ومن حقّ المسبّب أن يستغني عن سببه في الوجود؟ قيل له: قد بيّنا من قبلُ أنه لا يحتاج إليها في الحقيقة لجواز بطلانها بمجاورة أخرى وهو موجود، ولو ثبت حاجته إليها لم يؤدِّ إلى فساد؛ لأنها كان يحتاج إليها في الوجود وهي لا تحتاج إليه في الوجود، وإنما تولّده فلا يؤدّي ذلك إلى حاجة كل واحد منهما إلى نفسه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد دلَّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأنْ قال: لو لم تكن المجاورة تُوجب التأليف لم يكن التأليف بأن يحصل فيما جاورناه أوْلى من أن يحصل في غيره؛ لأن المجاورة على هذا القول وجودها كعدمها في أنّ التأليف لا يجب عنها، وفساد ذلك يدلّ على أنها تُوجب التأليف.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو أوْجبت التأليف لأوْجبته في الجسم الرخو والصّلب، ولو كان كذلك لأدّى إلى أن يتصعّب تفكيك الكلّ على واحد؛ لأنّ من حقّ التأليف أن يوجب ذلك، قيل له: أن تصعّب التفكيك لا يرجع إلى جنس التأليف، وإنما يرجع إلى وقوعه على بعض الوجوه على ما قدّمناه من قبلُ، فهو في بابه كالاعتقاد الذي إذا كان علمًا اقتضى صحة الفعل المُحكم، وإذا

كان اعتقادًا ليس بعلم لم يقتضِ ذلك، وقد مضى بيان ذلك في صدر الكتاب فلا وجه لإعادته، ومما يدلّ على ذلك أنّ الاعتماد لو لم يولد في الحجر الذي نَرْميه الذهاب صُعُدًا لم يكن بأن ينفذ قدرًا أوْلى من قدر لأن يحركه، وذهابه ليس بمتولّد عن الاعتماد حتى يكون بحسبه، وكان يجب أن ينفذ في الجوّ أبدًا ما لم يمنع منه مانع، وفي عِلْمنا بأنه ينفذ قدرًا لم يتراجع دلالةً على أنّ الاعتماد الذي فعلناه فيه يولّده، فلذلك يولّد فيه قدرًا دون قدر، ولذلك يختلف ذهابه على حسب قوّة الرامي، وكذلك القول في السهم إذا رماه الرامي، أنه يختلف ذهابه بحسب الاعتماد ثم يتراجع ويسقط، وكذلك القول في الثقيل إذا رميناه فصادف جسمًا صلبًا، أنّ تراجعه عند مماسّته له بحسب الرامي، ولو لم تكن هذه الحركات متولّدة لم يكن الموجود منها قدرًا دون قدر، وكل ذلك يبيّن أنّ ذلك مُوجب عمّا يفعله الرامي من الاعتماد، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو كانت الحركة هي المولّدة لذهاب الحجر لوجب أن يذهب في الجوّ أبدًا ولا يتراجع؛ لأن العلّة التي لأجلها يجب ذهابه أوّلًا قائمة في كلّ حال، وبيّن أنّ ذلك لا يرجع عليه في قوله: إنّ الاعتماد يولّد؛ لأنّ ما في الحجر من الاعتماد اللازم سَفَلًا يمانع الاعتماد صُعُدًا فيولّد ما زاد عليه، ثم يتناقص حالًا بعد حال حتى يساوي اللازم أو ينقص عنه، فيكون المولّد هو دون المجتلب، وهذه الطريقة لا تتأتّى في الحركات، فلو ولدت لوجب أن تولد أبدًا، فكان يجب ألا يتراجع الحجر على وجه، وكلّ ذلك يبيّن أنّ الاعتماد يوجب الذهاب. ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّ الوها قد ثبت أنه يولّد الألم؛ لأنه يوجد عنده لا محالة، ويوجد بحسبه في كثرة الوها وقلّته، فلو لم يكن مولّدًا له لم يجب ذلك فيه على طريقةٍ واحدة، وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الوها بأن يولّد الألم أوْلى من الاعتماد، بأن قال: إنّ الألم يحصل بحسب الوها دونه؛ لأنه لو ضُرِب بحيث يرقّ من جسده على حسب ما يُضرب بحيث يغلظ من جسده، لكان الاعتماد متساويًا والألم مختلفًا من حيث كان الوها متفاوتًا، وذلك من أدلّ الدلالة على أنه عن الوها يتولّد، والوها إنما يريد به الافتراق الذي تنتفي عنده الصحة التي تحتاج إليها الحياة دون الافتراق الذي لا يؤثّر هذا التأثير، ولا يمكن أن يقال: إن الوها يحتاج إلى الألم، فلذلك وجب وجوده عنده؛

لأن الافتراق لا يمتنع حصوله ولا الألم، فلذلك يصح من الاندمال زوال الألم، ولو بنى الحيّ في الابتداء على هذا الوجه لم يكن هناك ألمٌ، وكل ذلك يوجب فساد هذا القول، ولا يمكن أن يقال: إنّ الوها مضمن بالألم، كما أن الجوهر مضمن بالكون؛ لأنه لا صفة له تقتضي وجود الألم، كما عقلنا للجوهر صفة تقتضي وجود الكون، ولأن التفريق يصح على جميع الوجود ولا ألم، كما يصح وجوده ولا لون، فكما لا يكون مضمنًا باللّون كذلك لا يصح كونه مضمنًا بالألم.

[شُبهـــة]

فإن قيل: أليس الألم قد يوجد لا بحسب الوها في مثل لسع الزنبور والعقرب وغيرهما، فهلّا دلَّ ذلك على أنه لا يولد الألم؟ قيل له: إنّ الزّائد على مقدار ما يولد الوها هو مِنْ فعل الله تعالى بالعادة، ولذلك يتفاوت ويختلف، فقد يحصل مرّة ولا يحصل أخرى، والقدر الذي يجب على الوها لا يختلف من حيث كان موجبًا عنه، وكلّ ذلك يبيّن أنه يولّد الألم وإنْ كان يجوز أن يفعل أكثر منه، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الوها إنما يحتاج إليه ليصح وجود الألم عنده من حيث كان الألم يحتاج في الوجود إليه؛ وذلك لأن الألم عند شيخنا أبي هاشم رحمه الله لا يحتاج إلى الوها ويصح وجوده مع الصحة كصحة وجوده مع الوها، وفي ذلك إسقاط ما قاله، ولو ثبت أيضًا أنه يحتاج إلى الوها لم يجب وجود الألم عنده؛ لأنه لا تصح حاجة كلّ واحدٍ منهما إلا صاحبه، فكان لا يمتنع أن يفعل الوها ولا يفعل الألم ألبتّة، وكان لا يمتنع أيضًا ألّا يفعل غيره أيضًا كذلك لأنه لا يلجئه إلى فعل ذلك سبب، فكان يجب أن يجوز وجوده ولا ألم، وفي بطلان ذلك دلالة على أنّ الألم عن الوها يتولّد، وليس لأحدٍ أن يدفع إثبات معنى هو الألم؛ وذلك لأن الواحد منّا عند تقطيع جسمه يُدرك معنى، ولا شيء أظهر في الإثبات من المُدركات، وقد عَلِمْنا أنّ الافتراق لا يدرك ولا التأليف ولا اعتماد، فيجب أن يكون معنًى في المحلّ مخالفًا لهذه المعاني، وهو الذي قد يعبّر عنه بأنه ألم، وإذا صح إثباته فيجب كونه متولّدًا عن الوها على ما ذكرناه، وليس لأحدٍ أن يقول: لو كان متولّدًا عن الوها الذي هو التفريق لوجب إذا حصل مثل ذلك الكون بأن ينتقل عن مكانه أن يتولّد

الألم عنه، وفي بطلان ذلك دلالة على أنه غير متولّد عن الوها؛ وذلك لأن الوها إنما يولُد بشرط انتفاء الصحة، فمتى حصل في الافتراق هذا المعنى تولّد عنه الألم، والألم يتولّد كما أنّ الاعتماد إذا وقع على جهة المُصاكّة ولّد الصوت والتراجع والألم يولد، وقد بيَّنا أنّ السبب لا يمتنع أن لا يولد الشيء دون أن يكون على صفةٍ مخصوصةٍ؛ لأن توليده لا يرجع إلى ذاته على الوجه الذي تُوجب العلّة المعلول، وإنما السبب وصلة للفاعل إلى إيجاد ما يقدر عليه من المسبّب، فهو كالآلة، فإذا جاز في الآلات أنْ لا تكون آلات دون أن تختصّ بصفات، فكذلك لا يمتنع في السبب أن لا يوجب المسبّب دون أن يحصل على بعض الوجوه، فالوها الذي هو التفريق من شرط توليده أن تبطل به الصحة وتنتفي عنده الحياة التي تحتاج إلى الصحة والبنية، فمتى وقع على هذا الحدّ ولَّد الألم، والألم يولّد ذلك، فلا يجب إذن أن يكون ما هو مِنْ جنسه مِنَ الأكوان يولد الآلام إذا لم تبطل به الصحة من حيث لم يقع على الوجه الذي من حقِّه أن يولّد، وليس لأحدٍ أن يقول: أليس التفريق في الحرب يُلتذّ عنده، فلو كان من حقِّه أن يولّد الألم لوجب أن يولّده في كلِّ حال؛ وذلك لأنه يولّد هذا الجنس المدرك في كل حال، لكنه إذا كان نافر الطّبع عنه ألِمَ به وسُمِّي ألمًا، وإذا كان مشتهيًا له التذّ به وسُمِّي لذّة، فالجنس[1] لا يتغيّر وإن تغيّر عليه الاسم[2] وتغيّر حكم الحيّ به لما يحصل عليه تارة مِنْ كونه مشتهيًا له، وتارة من كونه نافر الطبع عنه.

[شُبهــة على الوها يولّد الألم]

فإن قيل: لو كان الوها يولّد الألم لوجب أن يولّده بحسبه، فيكون عدد الألم بحسب عدد الوها، ولو كان كذلك لوجب أن يكون الحاصل بقدرة القوى من الألم أكثر من الحاصل بقدرة الضعيف في جسم الحيّ، وإنْ كان قدر التقطيع واحدًا من حيث كان ما يفعله القوي من أجزاء التفريق أكثر مما يفعله

(١) الجنس: هو الذي يعرّف ما هو النوع المسؤول عنه هو الدّال على ما هو النوع المسؤول عنه دون الفصل. (الحروف ص ١٨٥). وهو جملة أشياء متفقة بالذات، مختلفة بالصفات. وقيل: جملة أشياء متميّزة بالأنواع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

(٢) الاسم: ما دلّ على الذات الموصوفة بصفة معيّنة. (تلخيص المحصّل ص ٣٤٧).

الضعيف، وقد عَلِمْنا ذلك الحال في ذلك يتساوى ولا يختلف، وفي ذلك دلالة على أن الألم لا يحصل الوها في القلّة والكثرة، وذلك يُبطل كونه متولّدًا عن الوها وعن غيره أيضًا؛ لأن هذا السؤال يتّجه على مَنْ قال: إنّ الاعتماد يولّده أو التأليف، كما يلزم مَنْ قال: إن الوها يولّده، فيجب إذن ألّا يكون متولّدًا أصلًا، وذلك يُبطل ما عوّلتم عليه.

[جواب لأبي هاشم]

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد أجاب عن ذلك بأن قال: إنه يولّد بشرط انتفاء الصحة، فكما أن كثيره كقليله فيما ينتفي عنده من الصحة ولا يختلف في ذلك، فكذلك القليل مه كالكثير فيما يولّده، لأن توليده ليس بموجب عنه للذات، كما أن نفيه للصحة لا يجب للذات، وإنّما يوجب انتفاءه إذا صادفه في المحل، فكذلك إنما يقتضي التوليد إذا حصل على بعض الوجوه فغير مُمتنع أن يولّد الكثير منه مثل ما يولّده القليل إذا كان قدر التقطيع قدرًا واحدًا، ولهذا لا يمتنع من أن يكون أحد المؤلمين أشدّ ألمًا من الآخر إذا كان قدر الوها في جسميهما يتّفق، وكان ذلك الألم متولّدًا؛ لأنه يقول: إنّ الألم لا يتولّد والحال هذه، وإنما يجوز أن يزيد ألم أحدهما على ألم الآخر والحال هذه بأن يكون مبتدئًا من فعل الله تعالى، ويقول: وقد عرفت أن الكون لا يولّد الألم مع الْتِئام جسم الحيّ وبقاء صحّته، ولذلك يزول الألم باندمال الجرح، فعلمت بأنّ الكون إنما يولّده بشرط انتفاء الصحة على ما ذكرناه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ المولّد للألم هو الصحة فتولّده بوجودها ثم تُعدم، لأنها لو ولّدته لوجب أن تولّده وإن بقيت كما تولّده وإن انتفت؛ لأن الألم لا يحتاج في وجوده إلى الوها، فيقال: إنها لا يصح أن تولّده إلا بأن تبطل، فيحصل في الجسم وهًا، بل كان يجب أن تولّد ذلك وهي باقية، بل كان يجب ألّا تبطل على وجه لأجل حدوث الألم؛ لأنه لا تنافي بينهما على وجه، ويفارق حالها في ذلك ما تقوله في النظر المولّد للعلم أنه إنما يولّده في الثاني وقد انتفى هو؛ لأن النظر يستحيل مجامعة العلم له لاستحالة كونه ناظرًا في الشيء طلبًا للعلم به أو بغيره وهو عالمٌ بذلك الشيء، فوجب لذلك أن يولّد العلم في الثاني، ولا يستحيل حصول الصحة مع الألم، فيجب صحة توليدها له وإنْ كانت الصحة

باقية، فإذا بَطُل ذلك عَلِمِ أن الصحة لا تولّده، وإذا لم يصح كونها مولّده له ولا بدّ من حصوله فيجب كونه شرطًا في توليد الوها الألم، وهذا كقولنا: إنّ الاعتماد يولّد الصوت بشرط المُصاكّة[1]؛ لأنه إذا كان لا بدّ من اعتباره ولم يجز كونه مولّدًا للصوت وجب كونه شرطًا في توليد الاعتماد له، فكذلك القول في توليد الوها للألم، وإذا صحّ أن انتفاء الصحة شرطٌ في توليد الوها للألم لم يمتنع أن يكون هو المُعتبر في توليده، فبحسبه يولد دون الوها، ويكون قليله ككثيره في قدر ما يولّده إذا كان القدر الذي قد انتفى به من الصحة قدرًا واحدًا.

[شُبهـــة]

فإن قيل: فخبّرونا عن هذا القوي إذا فرّق جسم غيره فأبطل عنه صحة واحدة، وقد فعل فيه جزأين من الافتراق[2]، أتقولون: إنهما جميعًا ولّدا ألمًا واحدًا أو أحدهما ولّد الألم دون الآخر؟ فإن قلتم: إنهما بمجموعهما ولّدا ألمًا من حيث هما صحة واحدة أوْجب ذلك القول بأنّ مسبّبًا واحدًا يتولّد عن سببين، وهذا يلزم عليه جواز فعلٍ من فاعلَيْن، بل يقتضي القول بصريح هذا المذهب بأنْ يقال لكم: لو أنّ زيدًا وعمرًا جميعًا فعَلَا في هذين الجزأين افتراقَيْن كلّ واحدٍ منهما افترقا، فيجب على هذا القول أن يتولّد عن فعلَيْهما ألمٌ واحد، وهذا يوجب كونه فعلًا لهما جميعًا، وهذا ينقض هذا الأصل الذي عليه المعتمد في إفساد مذهب المجبّرة، وفي إثبات الفعل فعلًا للعبد، وإذا كان القول بالتوليد يؤدّي إليه وجب القضاء بفساده، بل يلزم على هذا القول ما يزيد على مذهب المجبّرة، بأن يشترك جماعة من الفاعلين في تفريق جسم الحيّ

---

(١) المصاكة: شرح القاضي عبد الجبار في بعض كتبه المصاكة، فقال: هي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلّ السكون بينها. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤١). وأما الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، فيقول: هي مماسَّة جسمين صلبين بشدَّة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) الافتراق: عبارة عن البُعد بين الشيئين. (أصول الدين للبزدوي ص ١٧). هو حصول الجوهرين في حيّزين يتخلّلهما ثالث هو الافتراق. (أصول الدين للرازي ص ٣٤؛ قواعد الحرام في علم الكلام ص ٤١).

فيفعل كل واحدٍ منهم جزءًا واحدًا من الافتراق، ويتولّد عن جملة أفعالهم ألمٌ واحد فيؤدي إلى فعلٍ من جماعة فاعلين، وهذا أعظم من قول المجبّرة؛ لأنهم لا يبلغون هذا المبلغ وإنما يُجيزون فعلًا من قادرَيْن، وإنْ كان فيهم مَنْ يجوِّز فعلًا من فاعلَيْن جماعةً.

[شُبهـــة]

فإن قلتم: إنّ الألم يتولّد عن أحد الافتراقَيْن دون الآخر، وقد عُلِم أنّ حالهما واحدة في الوجه الذي وُجِدا عليه، وفي الشرط الذي يولّدان عليه، فلِمَ صار أحدهما بأن يولّد أوْلى من الآخر؟ خصوصًا مع قولكم: إنّ الشيء لا يولّد ما يولّده لمعنى ولاختيار مختار، وإنما يولّده لأمرٍ يرجع إليه فيما شاركه فيه، فيجب أن يولّد كتوليده، وعلى هذا القول بنَيْتم إبطال القول بأنّ الله تعالى لا يفعل بأسباب، فقلتم: إذا وُجِد السبب مِنْ فعله على الوجه الذي يوجد من فعلنا، فيجب أن يكون بمنزلته في أنه يولد، وإلا بَطُل القول بالتوليد، ولهذا قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله: إنه لا يجوز وجود مثل السبب، ولا يكون سببًا من فعل أيِّ فاعلٍ كان، وهذا دون ما ارتكبتموه في الألم من تجويزكم في أحد الافتراقَيْن أن يولّد أحدهما ولا يولّد الآخر، والجنس واحد والمحلّ واحد والوجه الذي وقَعَا عليه لا يختلف، وإنْ كان ذلك يسوغ لكم القول به ولا ينقض القول بالتوليد، فيجب أن يسوغ لمن قال: إنّ الله سبحانه لا يفعل بأسباب، القول بأنه يُوجب مِنْ فعله الاعتماد والمجاورة على الوجه الذي إذا وُجِدا عليه مِنْ فعلنا ولدا ولا يولدان من فِعْله، فإذا لم يصح القول بكِلَا هذين القسمين في توليد الوها للألم، فيجب ألّا يون مولّدًا له أصلًا. قيل له: إنّا نقول: إنّ كِلَا الافتراقَيْن يولّدان ألمًا واحدًا لما يؤدّي إليه من إثبات فعلٍ من فاعلين، وقد ثبت فساده، لكنّا نقول: إنّ الألم يتولّد عن الوها على ما رتّبناه، فلا يمكن القول بخلافه؛ لأن ذلك يُوجب إبطال التَّوليد في الأفعال كلّها، بل يوجب إبطال القول بإثبات المباشر فعلًا للقادر منّا، وهذا ينقض الأصول، فيجب إذن أن نقول به ولا يصح معه إلّا أنّ أحدهما لا يَغْنيه تولّد الألم، ولا يمتنع مثل ذلك في الأصول؛ لأن التوليد لا يجب لذاته ولِمَا هو عليه في ذاته، فلا يجب أن يستحيل في أحدهما من الحكم ما لا يُشاركه الآخر فيه. ونظيره ما

ثبت في الاعتماد أنّ الذي يولّد منه في الثقيل إذا كان اعتمادًا صُعُدًا ما زال على ما يكافىء اللازم، ولا يمكن أن يُشار إلى شيءٍ منه دون غيره بحكم يختصّه، ولم يمنع ذلك من أن يكون بعضه هو المولّد دون سائره، ولا مَنْع مِنْ أن يكون اللازم مانعًا لنقص غير معيّن من التوليد دون سائره، وهذه طريقة ثابتة في المتولّدات، فغير مُمْتنع أن يقال بمثلها في توليد الوها للألم، وقد ثبت ما يُقارب ذلك أيضًا في الأُصول، وهو أنّ القدرة تحتاج في زيادتها إلى مزيد صلابة، فلو انتفت لانتفى بعض القدر دون بعض لا بعينه من غير أن يمكن أن نبيّن لبعض منه من التخصيص ما ليس لغيره، وصحّ أيضًا أنّ الاعتقاد اللازم يحتاج في لزومه إلى رطوبة، فلو انتفى قدر منها لوجب أن ينتفي بعض الاعتماد دون بعض لا بعينه، وبيّنا أيضًا أنه تعالى لو فعل في المحلّ الواحد حياتين لكانت إحداهما قبيحة لا بعينها مِنْ غير تخصيص لها دون الأخرى، وإذا صحّ في الأُصول ما ذكرناه لم يمتنع مثله فيما قُلْنا به في توليد الوها للألم، وسقط عنّا قول مَنْ ألزمنا أن نقول: إنّ لأحد الافتراقَيْن من الحكم ما ليس للآخر من حيث ولد ما لم يولّده الآخر، ولا يؤدّي ذلك إلى إبطال ما يعتمد عليه من أنّ الله تعالى يفعل بأسباب؛ لأن الذي قلنا به في الافتراق إنما قلناه لأمرٍ يجري مجرى المانع والعارض، والأصل في السّبب أنه متى وُجِد على الوجه الذي يولّد أنه يجب أن يولّد من فعلِ أي فاعلٍ كان، وإنما نقول: إنه إذا وجد مثل المسبّب مِنْ فعله تعالى عند مثل السبب على الحدّ الذي يوجد من فعلنا، وكما أنه متولّد من فعلنا، فيجب كونه متولّدًا من فعله أيضًا، وهذا لا يتأتّى في الافتراق الذي قلنا: إنه لا يولّد، يبيّن ذلك أنّا إنما منعنا من توليده من حيث نعلّق توليده بشرط، ولم يحصل ذلك الشرط فيهما على وجهٍ يجب أن يولّدا جميعًا؛ لأن الصحة المُنْتفية هي واحدة ولجنسها يتولّد، فلذلك وجب أن يتولّد جزء من الألم عند أحد الافتراقَيْن، وليس كذلك ما يلزم مَنْ يقول: إنّ الله تعالى لا يفعل بأسباب؛ لأنّا نجد أنّ السبب منْ فعل الله تعالى يقع عنده المسبّب على الوجه الذي يوجد من فعلنا، فإذا كان من فعلنا مولّدًا وجب كونه مولّدًا من فعل الله سبحانه، على أنّ شيخنا أبا إسحٰق بن عياش رحمه الله[1]

(١) هو أبو إسحٰق إبراهيم بن محمد بن عياش، معتزلي، وله من الكتب؛ كتاب نقض كتاب ابن=

كان ينفي الألم أصلًا، ويقول: إنه ليس بمعنى، وإنما يألم الحيّ إذا بَطُلت صحة جسمه وانْتَفت الحياة عنه عن ذلك الموضع، فيألم عند ذلك كما يألم إذا أدرك المرارة، ولا يثبت معنى مدركًا ويتوصّل إلى نفيه بالسؤال الذي قدَّمناه، وإنْ لم ينتهِ به إلى حيث بلغنا به السؤال، وكان يعتلّ في نفيه بغير ذلك مما لا تعلُّق له بالكلام الذي تقدَّم ذكره، فلذلك عدلنا عن ذكره، لكن طريقته هذه تؤدي إلى نفي المدركات وما نعلم باضّطرار بضربٍ من الاستدلال، وهذا عكس النظر؛ لأن الواجب إثبات الضروريات ثم بناء المكتسب عليها. فأمّا التوصّل بالمكتسب إلى جحد الضرورة فمتعذّر، والعلم بأنّ عند تقطيع جسم الحيّ معنى ندركه ويختصّ ذلك المعنى بذلك المحلّ أقوى من العلم بإدراك الحرارة والبرودة وسائر المُدركات، فإنْ جاز نفي ذلك والحال ما قلناه ليجوزنّ نفي سائر الأعراض المُدْرِكة، وهذا باطل، فيجب إذن إثبات الألم وإذا صحّ ثبوته لم يكن بعده إلّا القول بأنّه قد يوجد متولّدًا عن فعلنا؛ لأنه لا يصح أن يبتدئه لعِلْمنا بتعذّر ذلك، وإذا صحّ أن يفعله متولّدًا لم يبقَ بعده إلّا القول بأنّ الوها يولّده؛ لأنه لا شيء يعترض هذا القول إلّا ومثله يعترض كل قولٍ سواه في كَوْنه متولّدًا عن غير الوها، وقد ثبت حدوثه لجنسه على بعض الوجوه؛ لأنه بحسب التقطيع يحصل إن كثر القطيع كثر الألم، وإن قلّ قلّ، وإذا صح ذلك وجب أن يقضي بأنه هو المولّد للألم وأن يبني القول في سائر ما يسأل عنه على ما قدَّمناه، والاستدلال على ذلك بأنّ النظر يولّد العلم على طريقة واحدة؛ كالاستدلال بإيجاب الوها للألم، ولذلك يحصل العلم للناظر بحسب النظر، فلا يجوز أن ينظر في دليل الشيء فيقع له العلم بغيره، ونحن نبيِّن هذه الطريقة في باب المعارف إنْ شاء الله، فلذلك لم ننقضه هٰهنا.

ومما يدلّ على أنّ ما نفعله من الاعتماد في محلّ القدرة يولّد الفعل في غيره أنّ الواحد منّا إذا ماسّ الشيء بيده أو ماسّ ما مسّه واعتمد عليه حصل فيه الحركات، ومتى لم تحصل المُماسّة لم تحصل الحركات، فلو لم تكن

= أبي بشر في إيضاح البرهان. لم يعرف من أمره غير ذكره، على حدّ تعبير ابن النديم. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢١).

حادثة من جهته لم يجب وجودها على هذا الوجه، وبهذا الشرط لم تكن الحركات بأن تحصل في الجسم بلا مُماسّة أوْلى منها بأن تحصل مع المُماسّة، وكان لا يمتنع أن نعتمد بيدنا فيتحرك ما نأى عنّا وما هو مُنفصل منّا بحسب الاعتماد كما يتحرّك الجسم إذا حصل بينه وبين يدنا مُماسّة، وفي بطلان ذلك دلالة على أنّ ما يقع من الحركات فيما نُحرِّكه ونحمله من فعلنا على جهد التَّوليد.

[شُبهــة حصول الحركات في الأجسام من غير مُماسّة]

فإن قيل: هلَّا جوَّزتم حصول الحركات في الأجسام من غير مماسّة حتى يكون وجود المماسّة وعدمها بمنزلةٍ واحدة؟ قيل له: لأنّا على طريقةٍ واحدةٍ نروم تحريك الحجر من غير مماسّة بيننا وبينه فيتعذّر ذلك، ومتى حصل بيننا وبينه مماسة تأتّى، فعَلِمْنا بأنّ المُماسّة شرط، وأنه لولاها لما حصل المسبّب، كما أنه لولا الاعتماد لما حصل ذلك، وهي في أنه يحتاج إليها بمنزلة نفس الاعتماد في هذا الباب، ولولا أنّ الأمر كذلك لم يمتنع أن يفعل فيما بيننا؛ لأن تعذّر ذلك إنما هو للحاجة إلى المُماسة، فلو لم يحتج إليها لكان يتأتّى الفعل فيما بيننا وبينه حائل، وفيما لا حائل بيننا وبينه يجب أن يكون على طريقةٍ واحدةٍ، ولوجب أن يكون القادر بقدرة في حكم القادر لنفسه في أنه يخترع الفعل فيما نأى عنه إذا فعل في يده الاعتماد، ولو كان كذلك لم يكن القريب بأن يفعل فيه أوْلى من البعيد، ولصحّ من القويّ مَنْع الضعيف من التصرّف وإنْ كان بعيدًا عنه، ولو كان كذلك لأدّى إلى فساد ما يتوصّل به إلى أن تصرّف الإنسان فعله ولو صحّ أن يفعل الحركات في غيرنا باعتماد اليد من غير مُماسة حتى يقع ذلك على طريقةٍ واحدة لوجب صحة ما نقصد إلى بيانه من أنّا نولّد الأفعال في غيرنا، كما يجب صحة ذلك إذا ثبت أنّا لا نفعل في الغير إلّا بشرط المُماسّة.

[مقالة شيخ القاضي]

فأمّا ما يقوله بعض شيوخنا من أن الواحد منّا يولِّد اللون في غيره نحو حُمرة الخجل وصُفرة الفزع، ونحو ما يحصل من الحركات في المُحِبّ إذا رأى

حبيبه، وما يحصل في قلبه من العلم إذا رأى الشيء وحضره إلى ما شاكل ذلك، وإنْ لم تكن هناك مُماسة ألبتّة، فممّا نبيِّن فساده من بعد؛ لأن هذه الأُمور ليست بمتولّدة عندنا على وجه، وإنما تحدث عند غيرها لوجوه ولا تجري على طريقةٍ واحدة، والقول في العلّة التي لها نحتاج في توليد ما تولّده في غيرنا من الحركات إلى مماسّة الجسم نذكره من بعدُ ونبيِّن القول فيه إن شاء الله.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس كما يحرك الحجر بيده إذا اعتمد عليه، ويفعل الوها في جسم الحيّ بالاعتماد، فكذلك نفعل حمرة الموضع الذي ضربه أو حصر به، فقولوا إن ذلك فعله كما قلتم إن الوها فعله. فقيل له: إن الشيء إنما يجب أن يكون فعلًا له متى ثبت كونه حادثًا، فأمّا إذا لم يثبت ذلك لم يجب ذلك فيه، وحُمْرة الموضع ليس بحادث لأنه حُمرة الدم الذي كان مستكنًّا فظهر عند الضرب؛ لأن الضرب يُزعجه من مكانٍ إلى مكان، ولذلك يختلف ظهوره بحسب رطوبة الموضع؛ لأنه إذا ضرب أسفل قدمه لم يظهر ذلك كظهوره إذا حلّ الضرب بفخذه، وتختلف أحوال الناس بحسب رطوبة أجسامهم، ولو كان حادثًا لوجب أن يتساوى في جميع هذه المواضع، بل كان يجب إذا فعلنا الضرب في الجماد أن تحصل فيه حمرة؛ لأنه يحتمل الكون كما يحتمله بعض الحيّ، لأن الكون لا يحتاج لا إلى محلِّه فقط، وكل ذلك يبيّن أنّ ذلك ليس بحادث، وأنه إنما يظهر للرّائي بعد أن لم يكن ظاهرًا له، وإلّا فهو لون الدم الذي كان كامِنًا في الجسم، وذلك يسقط السؤال.

وليس لأحدٍ أن يقلب ذلك علينا في الألم، فيقول: إنه يختلف حاله وإنْ كان الضرب واحدًا في أسفل القدم والفخذ، ويوجد في جسم الحيّ ولا يوجد في جسم الميت، وإنْ كان الضرب متساويًا فيجب على ما قدَّمتم ذكره في الحُمرة أن يكون الألم غير حادث أيضًا، وألّا يكون مِنْ فعله؛ وذلك لأن السبب إنما يوجب المسبّب متى كان المحل محتملًا، فأمّا إذا لم يحتمله لم يولّده، وما لا حياة فيه لا يحتمل الألم، ولذلك لم يوجد فيه، ولا يمكن أن

يقال: إنه لا يحتمل الكون؛ لأنه لا يحتاج في وجوده إلّا إلى محلّه فقط، وإنما تختلف المواضع في باب الألم، وإنْ كان في جميعها حياة، لأن المولّد للألم الوها لا الضرب والاعتماد، ومتى كان الموضع صلبًا قلّ ما يوجد فيه من الوها، وإذا كان رخوًا كَثُر ذلك، فيختلف الألم بحسبه.

وبعد، فإنّ الألم لا يبقى ولذلك ينتفي من غير ضدّ ولا ما يجري مجراه، فلا يصح أنْ يقال: إنه عند الضرب يظهر، وقد كان من قبلُ كامنًا، وليس كذلك حال الحُمرة لأنها باقية، فلا يمتنع انزعاج محلّها من باطن إلى ظاهر عند الضرب، فلا يدلّ ما قالوه على أنها حادثة وإنْ وجب كون الكون حادثًا، هذا على القول الذي يقول: إنّ جنس الألم لا يوجد في الجماد.

[مقالة أبي هاشم]

فأمّا على ما قاله أبو هاشم رحمه الله آخرًا من أنّ وجوده في الجماد يصح وإنْ كان لا يسمّى ألمًا، ولا يحصل أحد به ألمًا، فالضرب يولّده في الموضعين جميعًا، والكلام في أنّ ما نفعله في غيرنا عن الاعتماد يتولّد دون غيره، وفي أنّ فيه ما نفعله دفعًا، وفيه ما نفعله جذبًا، وفيه ما نفعله عند تحريك بعضنا، وفيه ما يصح أن نفعله على خلاف هذا الوجه يُذكر بعد هذا، ونبيِّن من بعد إبطال قول مَنْ أجاز أن يتولّد الإدراك والعلوم وغيرهما من فعلنا في فصلٍ نفرده، ونذكر الآن أسئلة مَنْ نفى التوليد ونُجيب عنها.

فصل في ذكر ما يسأل عنه مَنْ نفى التولّد من الشبه وبيان الأجوبة عنها

[١ ـ شُبهــة]:

قالوا: لو صحّ أن يفعل الواحد منّا الفعل في غيره لأدّى ذلك إلى كونه فاعلًا للإصالة المتولّدة عن الرَّمْي وغيرها، وهو عاجز ميت؛ لأنه يجوز أن يفعل الرَّمي ثم يعجز أو يموت، ولما وُجِدت الإصابة ثم توجد، بل هذا القول منكم يؤدّي إلى جواز كونه فاعلًا وهو معدوم بأن يفعل سبب الإصابة ثم يفنيه الله تعالى قبل وجودها، وما أدّى إلى كونه فاعلًا وهو ميت معدوم يجب فساده، فيجب إذن ألّا يكون الفاعل منّا قادرًا إلّا على ما يثبته في محل قدرته.

واعلم أنّ ما دلَلْنا به على أن القادر منّا يقدر على أن يفعل مقدوره متولّدًا ومباشرًا، وأنهما يتعلّقان به على حدٍّ واحد يقتضي بطلان ما سأل عنه؛ لأنه إذا لم يمتنع أن يفعل الإصابة في غيره، وكان ذلك لا يتعلق بكونه قادرًا ولا حيًا؛ لأن وجودها في الهدف وهو عاجز ميت في الصحة كوجودها فيه وهو حيٌّ قادر، والسبب المُوجب لها قد تقدَّم وجوده من جهته، فلا مانع يمنع من وجود الإصابة وهو عاجز ميت، ولو جاز مع بقاء بعض الأجسام فناء سائرها كان لا يمتنع أن تفنى بعد الرَّمي وقبل الإصابة، فتوجد الإصابة من فعله وهو معدوم، وليس يمكن أن يطعن في ذلك إلّا من جهة الاستبشاع، ومثل ذلك لا يؤثّر فيما دلّ الدَّليل عليه، وقد بينّا أن المتولّد كالمباشر في أنه مِنْ فِعْلنا، فإذا كانت صحة ذلك تقتضي جواز كونه فاعلًا للإصابة وهو عاجز وميت ومعدوم، فيجب أن تقضي بصحّته.

وبعد، فإنّ الدَّلالة قد دلَّت على أنّ الواحد منّا يجوز أن يفعل المباشر وهو عاجز؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل لا يمتنع عندنا على ما سندلّ عليه من بعد، وإذا جاز مع فنائها الفعل لم يمتنع أيضًا مع وجود العجز، وكذلك يصح أن يفعل مع الموت كل فعل لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، ولذلك يصحّ من القادر منّا أن يقتل نفسه، فيكون فاعلًا للقتل في حال يستحيل كونه حيًا وقادرًا، وإنما يستحيل أن يفعل أفعال القلوب في حال الموت لحاجتها في الوجود إلى الحياة، فلذلك فارقت الحركات وغيرها من أفعال الجوارح، وإذا صحّ ذلك في المباشر، فتجب صحته في المتولّد، وإنْ كان يختصّ المتولّد بأنه لا يحلّ بعضه فيصح لأجل ذلك وجوده مع فنائه لو صح في الأجسام فناء بعضها مع بقاء سائرها، ولو صحّ مِنْ هذا السائل التشنيع بما قاله في المتولّد لصحّ التشنيع بمثله في المباشر، وإذا جاز أن يفعله وهو عاجز ميت، فكذلك يجوز أن يفعل المتولّد وهو بهذه الصفة، وليس لأحدٍ أن يدّعي العلم بأنّ من حقّ الفاعل أن يكون موجودًا في حال الفعل، ويزعم أن ذلك يُعلم بالبديهة؛ وذلك لأن الفعل لا يحتاج إلى كون فاعله موجودًا إذا لم يكن حالًا في بعضه، وإنما يقتضي وجوده متى حلّ في بعضه، لأن من حقّ المحلّ أن يكون موجودًا، وإنما يحتاج الفعل إلى تقدُّم كَوْن فاعله قادرًا، فإن كان مباشرًا متولّدًا

يقارن السبب وجب أن تقدَّم كونه قادرًا قبله بوقت، وإنْ كان متولّدًا يتأخّر عن السبب وجب تقدُّم كونه قادرًا قبل وجود سببه الأوّل بوقت، ومتى لم يكن الفعل حالّاً في بعضه، فوجوده كعدمه في أنه لا يحلّ بصحة الفعل، يبيّن ذلك أنه لو كان معدومًا لم يمتنع وجود ما هو من جنس هذا الفعل في سائر الأجسام من فِعْله تعالى، وإذا صحّ ذلك لا يمتنع وجود مثله مِنْ فعله، وإنْ كان في تلك الحال معدومًا، وإنما يمتنع عندنا عدمه من حيث وجب في فناء بعض الأجسام أن يكون فناءً لسائرها؛ لا لأنّ الفعل يقتضي وجوده. واعلم أنّ المباشر لا يجوز أن يفعل القادر منه وقد عجز أو مات إلّا أقلّ قليل الفعل، لأنه يبتدئه بالقدرة في الثاني، فإذا عجز لم يصح أن يفعل مثله في الثالث، فلا يصحّ أن يوجد منه إلّا أقلّ الفعل، هذا إذا كان ذلك الفعل ممّا لا يحتاج في وجوده إلى الحياة، كأفعال القلوب. فأمّا إذا كان يحتاج إلى الحياة، فإنها ممّا لا يصح أن يفعلها وهو ميت، وإن صحّ أن يفعلها وهو عاجز؛ لأنها لا تحتاج في وجودها إلى القدرة كحاجتها إلى الحياة. فأمّا المتولِّد، فعلى ضربَيْن: أحدهما يوجد كل جزء منه بسبب غير سبب صاحبه، كالكلام الذي يحلّ في اللّسان، فلا يصح أن يفعل من ذلك مع العجز إلّا حرفًا واحدًا؛ لأن وجوده متعلّق بوجود المباشر، والثاني يتولّد عن السبب الأوّل حالّاً بعد حال نحو الإصابة ونفوذ السَّهم، وهذا لا يمتنع وجوده بعد العجز والموت؛ لأن وجود آخره لا يتعلق بوجود المباشر والكلام الموجود في الضدّ قد وجد سبب جملته، فلا يمتنع وجود جميعه مع العجز والموت، وإنما لم يجز وجود الفعل مع المَنْع لأنه يجري مجرى المُضادّ له، فلذلك فارق العجز والموت اللذين لا يضادّان الفعل الذي ذكرناه على وجه.

[مقالة أبي هاشم]

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الخبر بيِّن إنْ كان عجزًا لم يمتنع وجود الحرف الواحد معه، وإن كان فساد بُنْية لم يصح ذلك فيه من حيث كان القادر منّا مُحتاجًا إلى صحة البُنْية، وفساده يجري مجرى المَنْع من وجوده، وجملة ما اعتبره رحمه الله في ذلك أنه متى كان محلّ الفعل على صفة يجوز معها وجود ذلك الجنس من فِعْل الله تعالى جاز وجود مثله مِنْ فعله، وإنْ كان

قد عجز أو مات، ومتى كان على صفة لا يصح معها وجود ذلك من فعل الله لم يصح وجوده مثله من فعله، ومتى بُنِيَ الكلام في هذا الباب على هذا الوجه استمرّ في جميع ما يسأل عنه من المسائل.

[٢ ـ] شُبهــة أخرى:

قالوا: قولكم بالتولّد يؤدّي إلى أن يكون مستحقًّا للذمّ والمدح على الفعل بعد موته، وإلى أن يستحقّ الثواب والعقاب في هذه الحال، وقد عُلِم فساد ذلك؛ لأنه لو فعل وهو ساهٍ لم يستحقّ ذلك أجمع، فبأن لا يستحقّه وهو ميت أوْلى، ومتى قلتم؛ إنه لا يستحقّ ذلك أدّى إلى أن يفعل الفاعل سبب إصابة نبيّ أو مؤمن، فيمكنه أن يُزيل عن نفسه الذمّ والعقاب بأن يتوصّل إلى عجز أو موت ويوجب ألّا يتعاظم ما يستحقّه من الذمّ بأن يكون المعلوم أنّ رميه يوجب إصابة مؤمن أو نبيّ، فإذا كان ذلك فاسدًا، فالقول بالتوليد أدّى إليه، فيجب فساده.

الجواب: إنه لا يمتنع عندنا أن يستحقّ على الفعل المتولّد الذمّ أو المدح، والعقاب أو الثواب؛ لأنه كالمباشر عندنا في هذا الوجه إذا فعله وهو عالمٌ بحاله أو متمكّن من العلم بذلك وما له يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائمٌ في المتولّد، فالتفرقة بينهما فيه لا تصحّ، وإنما قلنا في السَّاهي أنه لا يستحقّ الذمّ على فعله أو المدح؛ لأن تحرّزه من الفعل وهو ساهٍ يتعذّر، وليس كذلك المتولّد؛ لأنه قد كان يمكنه التحرّز منه بألّا يفعل سببه إذا كان عالمًا بأنّ ذلك الفعل يتولّد عنه أو ظانًّا له.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله]

فأمّا إن لم يخطر ذلك بالبال، فإنه بمنزلة فعل السّاهي[١]، وعند الشيخين[٢] رحمهما الله أنّ ما جرى هذا المجرى لا يكون قبيحًا ولا حسنًا، فلا

---

(١) السَّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السَّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

(٢) يقصد بهما أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم.

يستحقّ به ذمًّا ولا مدحًا، وعند شيخنا أبي عبد الله[١] أنّ ما كان منه ظلمًا فإنه يقبح منه ولا يستحقّ به الذمّ؛ لأنه لم يمكنه التحرّز منه، وليس هذا حال المتولّد إذا عَلِمه أو ظنّه؛ لأنه عندهما بمنزلة فعل العالم وهو يستحقّ الذمّ به إنْ كان قبيحًا، وكذلك عنده لأنه يمكنه التحرّز من فعله والحال هذه بألّا يفعل سببه أو يتوصّل مع فعل السبب إلى أن لا يوجد المسبّب، وإذا صح استحقاق الذمّ به فموته لا يؤثّر في ذلك؛ لأن ما أوْجب استحقاق الذمّ إذا حصل، ثم يُراعِ كون المستحقّ له حيًّا أو ميتًا أو عاجزًا أو قادرًا؛ لأنه ليس لكونه كذلك تأثير في جنس ذمّه.

وبعد، فلو قدح ذلك في التولّد لقدح في المباشر الذي يوجد في حال الموت، فكان يجب نفي المباشر لهذه الطريقة، كما يجب نفي التولّد، وما يُجاب به إذا جُعل قدحًا في المباشر فهو الجواب إذا طعن به في المتولّد، ولا نقول: إنّ فاعل الرمي الذي هو سبب الإصابة في نبيّ أو مؤمن لا يمكنه إزالة الذمّ عن نفسه، بل يمكنه ذلك بالتوبة، ولولا ذلك لم يكن له سبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه، لا إلى الانتفاع بطاعاته، فكان يقبح تكليفه، وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه.

وإنما قلنا: إنّ المباشر يصح أن يستحقّ به الذمّ إلّا وهو عالمٌ به في حال وجوده؛ لا لأن ذمّه يستحيل وهو غير عالم، لكن لأنه متى لم يكن عالمًا به أو في حكم العالم لم يمكنه التحرّز من إيجاده، وليس كذلك المتولّد؛ لأن وجوده يتعلق بوجود سببه، فلا يمتنع في حال وجوده أن يستحقّ الذمّ به، وإنْ كان غيرُ عالم به أو في حكم العالم من حيث كان يمكنه التحرّز منه في حال إيجاده السبب، فلذلك افترقا في هذا الوجه.

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧. مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ٣١١/١٣ (طبعة مصر)).

[٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: إثبات التولّد يؤدّي إلى أن يموت الواحد منّا وهو من أهل الجنة ثم يقع بعد موته ما يستحقّ به النار، فنحو إصابة مؤمن أو نبيّ، ولو جاز ذلك لجاز أن يتغيّر حاله فيما يستحقّه من ثواب أو عقاب بفعل غيره على ما يقوله المجبّرة.

بل القول بذلك يؤدّي إلى أحد أمرين فاسدين: إمّا أن يقال: إنّ التوبة[١] ممّا لم يقع تصح، وأنها تُزيل ما لم يستحقّ وهذا مُحال، أو يقال: إنه متى فعل الرمي الذي يعلم أو يظنّ أنه يولّد إصابة مؤمن أو نبيّ، فقد استحقّ العقاب على تلك الإصابة الآن، فلذلك تصحّ توبته، وهذا يوجب استحقاق الذمّ على الفعل وهو معدوم، ومتى أدّى القول بالتوليد إلى هذا الفساد فيجب القول بفساده.

[اختلاف إجابة أبي هاشم في كتبه]

واعلم أنّ قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله في كتبه قد اختلف، فربَّما قال: إنه يستحق العقاب[٢] على المسبّب في حال وجود سببه، وربما قال: إنه لا يستحقّ ذلك عليه إلّا في حال وجوده. وعلى القولين، فالتوبة تصح من المتولّد قبل وجوده، لكنّه على القول الأوّل يقول: إنّ التوبة تمنع من استحقاق الثواب[٣] بالمتولّد، وتُزيل ما قد استحقّه على السبب، وعلى القول الثاني يقول: إنها تُزيل ما قد استحقّ من العقاب على الأمرين جميعًا، ولا يمتنع في

---

(١) التوبة: هي الرجوع والندم. (التوحيد للماتريدي ص ٣٥٦). ويشرح الفاطمي عبد الجبار نفسه التوبة فيقول: أن يندم على القبيح لقبحه، ويعزم على أن لا يعود إلى أمثاله من القبح. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٣١ و٧٨٢). وأما في «المغني» فيقول القاضي: التوبة هي الندم على ما فعل مع العزم. (المغني ١٤/٤٢٨).

(٢) العقاب: يقول القاضي عبد الجبار: العقاب هو كل ضرر محض يستحقّ على طريق الاستخفاف والنكال. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٠). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: العقاب هو المضارّ المستحقّة على وجه الإهانة، المفعولة على وجه الجزاء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨).

(٣) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

التوبة أن تكون مانعة من العقاب، كما لا يمتنع أن تكون مُزيلة له، فمتى فعل سببًا لإصابة وجاز أن يكون المسبّب فسقًا دون السبب، لم يمتنع أن يقال على أحد القولين إنه في حال موته مستحقٌّ للثواب، ثم يستحقّ العقاب من بعد؛ لأنه إذا كان هو المدخل لنفسه بفعل السبب في ذلك، لم يمتنع كونه مستحقًّا للعقاب بعد الموت، وقد كان يمكنه التحرّز من ذلك، فإذا لم يتحرّز صار كأنه مبتدىء به في أنه يستحقّ به العقاب. وإنما قلنا: إنه بعد موته يستحقّ العقاب عليه لأن من حقّ الفعل ألّا يستحق به العقاب إلّا وهو قبيح، ولا يكون كذلك إلّا وهو واقع على وجهٍ دون وجه، فلو وجد ولم يقع عليه لم يستحق العقاب، فبأن لا يستحقّه في حال عدمه أوْلى، وإنما كان يستحيل ذلك لو قلنا: إنه قد استحقّ العقاب على العقل بعد موته على وجهٍ كان لا يمكنه التحرّز منه. فأما إذا أمكنه ذلك ولم يتحرّز وفعل السبب، فقد صار كأنه قد فعل المسبّب، فلذلك فارق هذا القول ما يذهب إليه المجبّرة، لأنهم يُوجبون الذمّ بفعلٍ لا سبيل له إلى التحرّز منه على وجهٍ من الوجوه، وعلى القول الآخر نقول: إنه عند إيجاد السبب قد استحقّ الذمّ والعقاب إذا كان المعلوم أنّ المسبّب يتولّد عنه، فلا يؤدّي ذلك إلى أن يموت وهو مؤمن ثم يصير كافرًا، ولا إلى أن تُقبل توبته مما لم يقع، ونقول: إنه لا يمتنع أن يستحقّ العقاب في حال وجود السبب على المسبّب المعدوم[١]؛ لأنه في حكم الواقع منه بإيجاد السبب، ويفارق حاله حال سائر المعدومات؛ لأنها لم تحصل في حكم الموجود من جهته، فلذلك لم تستحقّ الذمّ به، وقد بينّا في «شرح الجامع الصغير»[٢] أنّ الصحيح هو القول الآخر؛ لأن استحقاق الذمّ والعقاب بالفعل يتبع كونه قبيحًا، وكونه قبيحًا يتبع حدوثه، فما لم يحدث لا يصح تعلّق ذلك به، ولا يمتنع أن يموت مؤمنًا في الحال ثم يصير كافرًا، إذا كان هو الذي أدْخل نفسه في الكفر الذي يكفر به، وقد كان يمكنه التحرّز منه، ولا يمتنع أن تُقبل توبته ويُزيل بها العقاب مرّة، وتكون مانعة من العقاب أخرى؛ لأن ما يزول به الضّرر الحاصل

(١) المعدوم: عرّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعدوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

قد يكون سببًا في التحرّز من ضرر لولاه لحصل، وكل ذلك يسقط ما سأل عنه وظنّ أنه يجب لأجله ترك القول بالتولّد.

[٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان المتولّد فعله لوجب إذا رمى وغلب على ظنّه أنه يولّد إصابة مؤمن أن يستحقّ به الذمّ والعقاب إذا مات، وإن منعه مانع من توليد هذه الإصابة؛ لأن ما له استحقّ الذم به لا يتغيّر بمنع المانع، وهذا يوجب أن يستحقّ الذمّ والعقاب على ما لم يوجد ولا يوجد قطّ، والقول بذلك يضارع القول بالجبر بل يزيد عليه؛ لأنهم علّقوا الذمّ بفعل موجود وعلّقتموه بما لا يوجد قطّ، فيجب إذا كان ذلك باطلًا أن يُبطل القول بالتوليد. واعلم أن المسبّب متى كان المعلوم أنه لا يوجد لم يستحقّ به الذمّ والعقاب في حال السبب ولا بعده، وإنما يشترط أن يكون ظانًّا لوجوده في حال السبب في استحقاق الذمّ به متى كان المعلوم أنه يوجد.

فأمّا إذا لم يوجد، فإنّ ذلك لا يقتضي استحقاق الذمّ والعقاب به ألبتّة، وإن لم يمتنع أن يكون مُوجبًا لزيادة ما يستحق بالسبب من العقاب؛ لأنه متى ظنّ أنه يولّد قبيحًا كان ما يستحقّ به من الذمّ أعظم منه إذا لم يظنّ ذلك، وإنما لا يستحقّ به العقاب عند السبب إذا كان المعلوم أنه لا يوجد؛ لأن استحقاق الذمّ يتبع وجود الفعل، أو أن يكون في الحال بمنزلة الموجود بأن يكون المعلوم أنه يوجد عن السبب. فأمّا على غير هذا الوجه، فإنه لا يستحقّ الذمّ به، ومتى صح ما ذكرناه سقط سؤاله لأنه بناه على أنّا نقول بذلك، فقد بينّا أنّ القول به لا يصح، وإذا لم يصح ذلك لم يلزم عليه قول المجبّرة على ما ظنّه هذا. على أنّا قد بينّا أنّ الصحيح أنه يستحقّ الذمّ والعقاب بالمسبّب في حال وجوده لا في حال وجود سببه، فمتى لم يستحقّ به الذمّ البتّة، وسقط السؤال على هذا القول على كل وجه.

[٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن يفعل الواحد منّا الفعل في غيره على جهة التَّوليد لوجب كونه قادرًا عليه قبل وجوده بحال واحد كالمباشر؛ لأن الواجب عندكم

في القادر أن يستحيل كونه قادرًا على الشيء في حال وجوده، ويصح كونه قادرًا عليه قبله بوقت، ويستحيل بأوقات، وإذا لم يصح ذلك في المتولّد وجب ألّا يكون قادرًا عليه أصلًا. واعلم أنّ القادر على الشيء قد تختلف أحواله، فمتى كان المقدور مبتدأ وجب كونه قادرًا عليه قبله بوقتٍ واحد ليصح منه إيجاده وإلّا لم يصح؛ لأن تقدّم القدرة قبله بأوقات يُحيل إيجاده إذا انقضى وقته بحالٍ واحدة.

فأمّا ما يفعله متولّدًا، فيجب أن يُراعى، فإنْ كان ممّا يُضام السبب في الوجود، فيجب أن تكون القدرة متقدّمة له بحال واحد لما ذكرناه، وإنْ كان يتأخّر عن السبب كالعلم، فيجب أن تكون القدرة متقدّمة له بوقتين، وإن كان ممّا يقع عن سبب بعد سبب فيجب كونه قادرًا عليه في الوقت الذي قدر على السبب الأوّل؛ لأن سائر ما يوجده بعده يتعلّق بوجوده، وإنما كان كذلك لأنّ المسبّب بوجود السبب يصير في حكم الواقع وفي حدّ ما لا يقدر عليه مما مضى وقته، ولذلك لا يصح منه أن يفعله ويتركه وقد وجد السبب، وإذا صحّ ذلك وجب أن يكون القادر يراعي كونه قادرًا عليه بسببه.

[شُبهــة]

فإن قيل: لو أردتم أن تُخْرِجوه من كونه مقدورًا لما زاد على ما ذكرتم من أنه لا يصح منه فعله وتركه وقد وجد السبب، قيل له: إنّ وجود المسبّب إذا تعلّق بالسبب وجب بعد وجوده أن يصير في حكم الواقع؛ لأنّا لو قلنا؛ إنه في حكم المبتدأ لخرج من أن يكون له تعلُّق بالسبب، وأن يكون مُوجبًا له، ولا يمتنع مثل ذلك في المقدور لشيء يرجع إليه، ألا ترى أن الواحد منّا يقدر على ما يوجد في العاشر من مقدوره أن يفعله في العاشر، ولا يصح أن يفعله قبله لأمرٍ يرجع إليه، فإنّ القديم سبحانه قادرٌ على ما يفعله بل وجوده بأوقات كثيرة لاستحالة وجود مقدوره في تلك الأوقات، فلا يجب أن يخرج حال القادر مع المقدور على وجهٍ واحد في أن يكون متقدّمًا لوقت وجوده بحال واحدة، ولو جاز أن يجعل ذلك واجبًا حتى لا يجوز خلافه، لوجب أن يكون تعالى يقدر حالًا بعد حالٍ بقُدَر متجدّدة،

وكل ذلك يبيّن فساد ما قاله، وأنه بنى الكلام على دعوى، فإذا ثبت ما أوردناه بالدَّليل فيجب فساده.

[٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو جاز أن تفعلوه في غيركم على جهة التولُّد، لصح أن تتركوا ذلك بدلًا من فعلكم له في حاله؛ لأن من حقّ القادر[١] على الشيء أن يكون قادرًا على تركه، وأن يصح أن يفعله على الوجه الذي يُفْعل عليه، وقد قلتم في المباشر: إنه متى قدر على الشيء قدر على تركه في حاله وقلتم لو لم يصح منه فعل تركه لم يصح منه فعله، ولا وجب ذلك نقض كونه قادرًا وأن يكون في حكم الممنوع المضطرّ، فيجب في المتولّد لو كان فعلًا لكم مثله، ومتى لم يصح ذلك فيه علم أنه ممّا لا يقع بالقدرة، وأنه مِنْ فعله تعالى أو مما يقع بالطبع؛ يبيّن ذلك أنه لو جاز أن يفعل القادر ما لا يجوز أن يفعل تركه لجاز أن يفعل ترك ما لا يجوز أن يفعله، ولجاز أن يفعل ما لا يصح أن يفعل ضدّه وإنْ كان له ضدّ، فلمّا بَطُل ذلك ثبت ما قلناه.

واعلم أنّ الذي ادّعاه السّائل مما لا يقول به في كلّ ما لا يقدر عليه الواحد منّا؛ لأن المقدور قد يجوز أن يكون ممّا لا ضدّ له، فلا يجب أن يكون القادر عليه قادرًا على ضدِّه، وإذا لم يجب ذلك في الضدّ، فبأن لا يجب في التَّرْك أوْلى؛ لأن الترك يجب أن يكون ضدًّا، وتجب فيه صفات زائدة على كونه كذلك، ولا بدّ لهذا السائل مما قلناه في القديم سبحانه خاصّة؛ لأنه تعالى لا يُوصف بالترك، فلا يمتنع أن يكون قادرًا على الشيء وإن لم يُوصف بالقدرة على تركه من حيث كان الترك والمتروك يجتمعان في وجوب حلولهما في محلِّ القدرة وصحة وجود كل واحدٍ منهما بدلًا من صاحبه في وقتٍ واحد من قادرٍ واحد، فغير مُمْتنع مثله في الواحد منّا في بعض ما يقدر عليه، وإنما يجب ذلك فيما له ترك؛ لأنه إذا كان كذلك لم يصح أن يقدر عليه ولا يقدر على تركه، كما يجب إذا كان له ضدّ وقدر عليه أن يكون قادرًا على ضدِّه، فأمّا إذا لم يكن له ترك فهو بمنزلة ما يكون له ضدّ في أن هذه القضية لا تجب فيه.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٤٥ من هذا الجزء.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

وقد قال الشيخان رحمهما الله في غير موضع: إنّ من حقّ القادر على الشيء أن يصح أن يفعله ويصح ألّا يفعله، وأنّ ذلك يستمرّ في كل قادر وكل مقدور، فأمّا أن يجعل حدّ القادر ما يصح أن يتركه بدلًا من أن يفعله، فذلك مما لا يصح.

[توضيح أبي هاشم]

وأوضح ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، بأنْ قال: كونه قادرًا على الشيء لا يتعلّق بغيره من تركٍ وضدّ، بل يجب أن يكون له حكم معه ولا ضدّ له كما يكون له معه الحكم وله ضدّ، وذلك الحكم ما قدَّمناه من أنه يصح أن يفعله وألّا يفعله مع السلامة، وأيّد ذلك بأنه إنما يذكر التَّرك لينبّه به على أنّ ذلك الفعل ممّا لا يجب وقوعه لا محالة، وأنه إذا جاز أن يجب لو تركه عليه جاز أن يفعله وأنْ لا يفعله، وإذا كان وصفنا له بأنه يجوز أن يفعله وأن لا يفعله يقوم مقام ذكر التَّرك في الفائدة، فلا وجه لذكره في المقدورات أجمع، وإنْ كنّا نذكره في بعضها إذا كان له ترك كما نذكر الضدّ في بعضه إذا كان له ضدّ، والمتولّد مما لا ترك له فذِكْر ذلك فيه لا يصحّ، وإنما قلنا: إنه لا ترك له لأن من حقّ الترك أن يكون ضدًّا للمتروك في وقته، ويكون القادر عليه واحدًا، ويصح وجود كل واحدٍ منهما على جهة الابتداء بالقدرة في محلّها، وهذه الشروط لا تصح في المتولّد لأنه على ضربين: أحدهما لا ضدّ له أصلًا، فبأنْ لا يكون له تركٌ أوْلى، وهذا كالتأليف والألم، ولا يصح أن يكون ضدّ سببهما ضدًّ لهما لأنه يؤدّي إلى كونه ضدًّا لشيئين مختلفين غير متضادَّيْن، وهما التأليف والمجاورة، وهذا فاسد، والثاني له ضدّ وليس لسببه ضدّ، وهو ما يتولّد عن النظر والاعتماد؛ لأنه لا ضدّ لهما، وإنْ كان المتولّد عنهما له ضدّ، كالعلم والأكوان والأصوات، فلا يصح أن يقال: إنّ ضدّ سببهما ضدٌّ لهما إذا لم يكن لسبب ضدٌّ أصلًا، ولا يمكن أن يقال في ضد الكون المتولّد عن الاعتماد أنه تركٌ له؛ لأنه لا يصح من القادر أن يوجد بدلًا منه، وقد وجد سببه لأن مسبّب السبب بالوجود أوْلى، ولأن ضدّه إذا وجب كونه حالّاً في محلّه لم يصح أن يفعله إلّا بسبب، ولا يصح أن يكون سببه

مجامعًا له وإنْ كان مما يصح أن يبتدئه كان منعًا من وجود مسبّب السبب، فلا يصح أن يقال: إنه تَرْكٌ له؛ لأن من حقّ الترك والمتروك أن يكون حالهما مع القادر سَواء في صحة الإيجاد. فأمّا الحرف الذي يتولّد عن الاعتماد، فلا يصح أن تتركه بحرفٍ آخر؛ لأنه إنما يفعله بسبب لا يجوز كونه مجامعًا لسبب الحرف الآخر ولا واقعًا بدلًا منه لأنه ليس بتركٍ له، ولذلك قد يتعذّر عليه سبب أحد الحرفين، وإن تأتّى له السبب الآخر، وقد يتعذّر عليه أحد الحرفين دون الآخر، ولذلك يحتاج في كل حرفٍ إلى فعل سببٍ آخر غير سبب الأوّل، فلا يصح إذن أنْ يقال؛ إنه يترك أحد الحرفين بالآخر، وكل ذلك يتبيّن مِنْ حال هذه الأُمور المتولّدة أنه لا تَرْك لها، فكيف يجب في القادر عليها أن يكون قادرًا على تركها؟ فأمّا ما له ضدّ، فإنّا نقول: إنّ القادر عليه يقدر على جنس ضدّه، ولا نقول: إنّ الفاعل له يجب أن يصح أن يفعل ضدّه؛ لأن الأمر في ذلك يختلف، ففيه ما يصح ذلك فيه وفيه ما لا يصح، وفي المتولّدات ما لا ضدّ له أصلًا، وفيه ما له ضدّ. فأمّا على قول شيخنا أبي علي رحمه الله: إنّ الحركات تولد، فلا يجب أن يكون ترك السبب عنده ترك المسبّب؛ وذلك لأن وقت وجود أحدهما يتقدَّم وقت وجود الآخر، فلا يصح مع ذلك أن يكون تركه تركًا للمسبّب، وإنْ كان لا يمتنع أن يكون ضدًا له، وقد يصح أن يفعله على وجهٍ ويتعذّر فعله بدلًا من المسبّب على وجهٍ آخر، وإنما لم يصح القول بأنّ القادر يترك ما لا يصح أن يُفعل لما بيّناه أنّ مِنْ حقّ التَّرك أن يكون ممّا يجوز وجوده بدلًا من المتروك على الوجه الذي ذكرناه، فلا يصح إذن أن يُترك الشيء إلّا وله ضدّ يصح وجوده بدلًا منه، فيصح منه أن يفعله، ولا يجب إذا صحّ أن يفعل الشيء أن يتركه لما بيّناه من جواز فعل لا ضدَّ له ولا ترك، وهذا كما نقول: إنّ القادر لا يصح منه فعل ضدّ الشيء، إلّا ويجب أن يصح منه فعل ذلك الشيء، ولا يجب متى صحّ منه فعل شيء أن يصح منه فعل ضدّه، وإنما قلنا في المباشر إذا كان له ضدّ أن القادر عليه قادرٌ على تَرْكه من حيث ثبت له تركٌ وضدّ، وهذا لا نقول فيما لا ضدّ له أنه إذا قدر عليه القادر قدر على ضدّه وتركه، فيجب ألّا نجعل المقدور كلّه بابًا واحدًا.

[مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه لا طريق إلى إثبات ضدّ للجواهر من جهة العقل؛ لأنه يجوز أن يقدر القادر على ما لا ضدّ له، فلا يجب كونه قادرًا على ضدّه. وبيَّن أنّ القول لا يؤدّي إلى كونه مضطرًا ومُلجأً ولا يُخْرجه من أن يكون حاله مع هذا المقدور في أنه يصح أن يفعله وألّا يفعله كحاله مع المقدور الذي له ضدّ وترك. وقد بيّنا من قبلُ أنّ وجود المسبّب يتعلّق بوجود السبب، ولهذا قال: القادرُ على السبب قادرٌ على المسبّب، وكانت القدرة عليهما واحدة، واستحال أن يقدر على أحدهما مَنْ لا يقدر على الآخر، فإذا تعلّق وجوده بوجوده على جهة الإيجاب خرج بوجود سببه من أن يكون في حكم ما يبتدئه القادر، فإذا لم يصح منه أن يبتدئه لم يصح منه أن يبتدىء تركه لو كان له ترك؛ لأنه لا يجوز أن يترك ما قد خرج من أن يصح أن يفعله ابتداءً لبعض الوجوه، وهذا يبيّن أنه لو كان له ضدّ لم يجب فيه ما قالوه، فكيف وقد بيّنا أنّه لا تَرْك له. وأمّا إذا رمى حجرًا فصكَّ جسمًا صلبًا وتراجع إلى كفِّه، فإنه يصح أن يفعل في كفِّه ما يولِّده ذلك الاعتماد كما يصح أن يفعل في كفِّه ضدّ ما يفعله غيره.

فأمّا ما يتولّد عن النظر، فهو قادرٌ على فعل ضدِّه، وإنْ كان لا يختاره لشيءٍ يرجع إلى الدَّواعي، ولولا ذلك كان لا يمتنع أن لا يعتقد في النظر أنه يولّد العلم، أو لا يخطر ذلك بباله فيفعل في الثاني ضدّ ما يولّده النظر، فأمّا إذا عرف أنه يولّد علمًا أو ظنّه، فما دعاه إلى فعله يصرفه عن فعل ما يضادّه، فلذلك يبعد أن يقع منه ضدّ العلم، ولا يمتنع أن يمنع الواحد منّا نفسه عن فعل ما يُوجبه المسبّب إذا لم يكن معلومًا له ولا كان مميّزًا له من غيره، فتدعوه الدَّواعي إلى إيجاده، وإنما يتعذّر ذلك متى عرف المسبّب أو ظنّه، وكان له إلى فعله داعٍ؛ لأنه إذا كان كذلك كان مريدًا له، فيبعد أن يمنع من وجوده وإنْ كان قد يَصح أن يبدو له في فعله على بعض الوجود، فيصح أن يمنع منه إذا ضبط الوقت الذي يمكن ذلك فيه، ولهذا جاز أن يفعل تعالى ما يمنع به مسببات الاعتماد اللازم من الوجود، ويستدلّ بفعله لذلك على أنه لم

يرده من حيث وجب فيما أراده من فعله أن يوجد لا محالة، ومَنْ لا يحب ذلك في مُراداته لا يمتنع خلاف ذلك فيه؛ فعلى هذا الوجه يجب أن يجري الكلام في هذا الباب.

[٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن يفعل القادر منّا الفعل في غيره على جهة التَّوليد لصحّ أن يبتدئه، كما يصح منه أن يبتدىء الفعل في محلِّ قدرته، ولوجب ألّا يتعلق وجوده إلّا به وباختياره كالمباشر، ويصح منه ألّا يفعله في حال فعله له لأمرٍ يرجع إليه إلى غيره، كما يصح منه ذلك في المباشر. يبيّن ذلك أنّ ما يوجب تعذّر الفعل في جميع الأفعال يتّفق ولا يختلف من تقضّي الوقت ووجود الموانع وما شاكلهما، فلذلك ما يصح أن يفعل القادر عليه مقدوره يجب أن يتّفق ولا يختلف، ويبيّن ذلك أنّ وجوب وجود الشيء يُحيل كونه مقدورًا للقادر؛ لأن كون ذلك مقدورًا له وصفته هذه ينقض حقيقة كونه قادرًا، ولولا أنّ ذلك كذلك كان لا يمتنع في الأُمور الواجبة والمستحيل أن تكون مقدورة، وكل ذلك يبيّن فساد القول بالتولّد. واعلم أنّ القول في كيفيّة تعلُّق القادر بمقدوره في الوجه الذي عليه يصح منه إيجاده موقوف على الدّلالة؛ لأن ذلك مما لا يجده الإنسان بالإدراك ولا غيره من طرق الضروريّات، فيجب أن تثبت هذه على حسب ما اقتضاه الدلالة، ولا يجب حمل بعضه على بعض الدلالة قد فرّقت بينهما، كما لا يجب حمل بعض المدركات على بعض في كيفيّة إدراكه، ويجب أن يثبت على الوجه الذي تقتضيه الدّلالة. وقد بينّا أن المتولّد في أنه يقع بحسب قصده ودواعيه كالمباشر، فيجب إثباتهما فعلًا له، وإذا وجب ذلك لم يصح معه إلّا القول بأنّ المباشر يبتدئه بالمقدورة في محلِّها والمتولّد بفعله عن سببٍ يقع بحسبه؛ لأنا لو قلنا: إنّ المتولّد يبتدىء به لخرج من أن يكون متولّدًا. وقد بيّنا أنه لا يصح أن يخترع الفعل في غير محلّ قدرته، فلا يصح إذن أن يستغني في المتولّد عن السبب، ولا يصح في المباشر أن يُحتاج في إيجاده إلى أمرٍ سواه؛ لأن ذلك يوجب تعلّق كل فعلٍ منه بفعلٍ آخر، وهذا يوجب إثبات ما لا نهاية له، فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنّ المباشر يبتدئه بالقدرة فقط، وأنّ المتولّد لا يصح أن يفعله إلا بواسطة تقع بحسب وجوده.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في غير موضع أنه يحتاج إلى استعمال محل قدرته في الفعل، وهذا متى لم يُرد به ما قدَّمناه لم يكن له معنًى؛ لأن المباشر ليس له حكم مع غير القدرة، ولا يجب أن يفعل في المحل سواه، فيكون استعمالًا للمحلّ ثم يفعل هو فيه، بل يبتدىء بالقدرة التي في المحلّ ابتداءً، فيكون المحلّ مستعملًا فيه دون غيره، لكن الأكثر فيما يفعله الواحد منّا في الجوارح لا بدّ فيه من تحريك المحلّ أو الاعتماد على غيره، فيكون نفس المباشر استعمالًا للمحلّ، وليس كذلك المتولّد؛ لأنه لا بدّ في إيجاده من فعلٍ آخر يقع بحسبه، وإنْ كان القادر هو الفاعل لهما جميعًا، وذلك غير مُمتنع كما لا يمتنع أن يفعل الواحد منّا الفعل مرّة بآلة وأخرى بلا آلة، ويفتقر في إيقاع الفعل على بعض الوجوه إلى كونه مريدًا وكارهًا وعالمًا، فكذلك لا يمتنع مثله في المتولّد. وقد بينّا أنّ الذي يجب في القادر أن يصح منه إيجاد مقدوره، ويصح منه الانصراف عنه، وأنْ لا يوجده على الوجه الذي يصح منه، فمتى كان المقدور ممّا يوجده ابتداءً صحّ أن لا يفعله من غير تعلُّق بغيره، ومتى كان ممّا يفعل بواسطة صحّ أن لا يفعله بأنْ لا يفعل ما يتعلّق وجوده بوجوده؛ لأنه إذا اختلف حاله في إيجاد مقدوره، فمِنْه ما يوجده بنفسه ومنه ما يوجده بواسطة، فكذلك في أنْ لا يوجده. ولو قلنا: إنه يصح أنْ لا يوجد المسبّب مع إيجاد السبب لكان الوجه الذي عليه يوجده ولا يوجده يتفق، وهذا لا يصحّ، وليس يجب اشتراك كل المقدورات في الوجه الذي عليه توجد حتى إذا وجد بعضه ابتداء وجب مثله في سائره، كما لا تجب مساواة الكلّ في الوجه الذي يصح وجوده عليه، ومتى جاز أن يحتاج بعضه إلى المحل فقط وبعضه إلى غيره، ويستغني بعض الأفعال عن الأمرين، فكذلك لا يمتنع أن يكون في الأفعال ما يحتاج فاعله في إيجاده إلى واسطة وفيه ما يستغني عنه، وإذا جاز أن يحتاج في إدراك الشيء إلى محل الحياة ويحتاج في بعضه إلى بنية مخصوصة، فكذلك لا يمتنع مثله في الأفعال، ولا يجب إذا علقنا وجود المسبب بواسطة أن لا يكون هو المُوجد له باختياره، ولأن حاجته إلى السبب كحاجته إلى المحلّ، فإذا لم يمنع ذلك من وقوعه من جهة الفاعل اختيارًا،

فكذلك مثله في المتولّد. ولهذا يقع على الوجه الذي نقصده دون غيره كالمباشر، ويقع محكمًا لكونه عالمًا كالمباشر، وإنما قلنا: إنّ تفضّي الوقت يوجب تعذّر الفعل لاختصاص ذلك الفعل بأنه يصح وجوده من القادر عليه إلّا في ذلك الوقت، فإذا اتّفق في ذلك المتولّد والمباشر، وجب القضاء باتّفاقهما فيه، وإنِ اختلفا في كيفيّة إيجاد القادر لهما، وكذلك يتّفقان في أنّ المَنع يوجب تعذّر وجودهما من حيث كان ضدًّا أو جاريًا مجراه، وإن اختلفا في كيفيّة إيجاد القادر لهما، ولا نقول: إنّ وجود الشيء يُحيل كونه مقدورًا، بل نقسم ذلك؛ فنقول: إنْ كان مما يجب وجوده على كلّ وجه فكونه مقدورًا مستحيل، وإن كان مما يجب ذلك فيه إن وُجِد سببه ولا يجب ذلك فيه متى لم يوجد سببه لم يستحلّ كونه مقدورًا، ولو كان وجوب وجود الشيء على بعض الوجوه يُحيل كونه مقدورًا لوجب فيما يقع من المُلجأ ألّا يكون فعلًا له، وأن يفارق حاله حال فعل المختار، وفي وجوب التسوية بينهما دلالة على فساد ما تعلّق به السّائل وانكشف بهذه الجملة الجواب عمّا سأل عنه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إنْ كان المسبِّب يقع منه لكونه قادرًا عليه، فقولكم: إنّ السبب يوجبه لا يصح، وإن صح ذلك بَطُل القول بأنه يوجد منه لكونه قادرًا عليه، قيل له: لا تناقض بين هذين القولين؛ لأن الغرض بقولنا: إنه يوجد من جهة القادر أنه تُراعى في صحة وجوده أحواله وأنه يقع بحسبها كالمباشر، ولولا أنّ ذلك كذلك لم يجب أن يقع بحسب قدره ودواعيه وعلومه وقصوده، وأن يؤثّر العجز والسَّهو في وجوده أو وجوده على وجه، والغرض بقولنا: إنّ السبب يوجبه أنّ الفاعل بعد إيجاده السبب لا يحتاج إلى أن يبتدئه كحاجته في المباشر، بل يحصل في حكم الفاعل له بإيجاد السبب، وإن لم يتناقض القولان وجب سقوط ما سأل عنه.

[٨ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: لو صح القول بالتوليد لوجب أن يصح منكم فعل جميع الأجناس على جهة التَّوليد وأن لا يختصّ بذلك العلم دون سائر أفعال القلب والكون

والصوت دون غيرهما؛ لأن كونه قادرًا على جميع الأجناس يتّفق ولا يختلف، فيجب أن يتساوى الكل في صحة إيجاده له، ويجب أيضًا أن لا يختصّ بعضه بأنه لا يصح أن يفعله إلّا متولّدًا، مع أنه يصح منه في غيره أن يفعله متولّدًا ومباشرًا. واعلم أنّ الأصل في مقدور القادر أنه يصح منه إيجاده لكونه قادرًا عليه، فإذا ثبت أنه يحتاج إلى سبب في إيجاده حُكِم به وإلّا وجب استغناؤه عنه، فما ثبت وجوب وجوده بحسب فعلٍ له آخر حكم بأنه متولّد، وما امتنع ذلك فيه لم يصح وجوده إلّا مباشرًا، وقد صحّ أنّ الاعتماد يختصّ بأنه يولد في جهته في محلّه وغير محلّه الأكوان والأصوات، وأنّ الكون يولّد التأليف والألم لوجودهما بحسبه، فيجب كونهما متولّدًا وثبت فيما عداه مِنَ الأفعال أنه لا يصح أن يولّده بالاعتماد من حيث علم مِنْ حاله أنه مع ارتفاع الموانع قد يوجد الاعتماد ولا يوجد هو، فلِمَ يجب صحة كونه متولّدًا، وكذلك القول في أفعال القلوب، أنّ العلم يقع بحسب النظر فيجب كونه متولّدًا دون ما عداه، ولا فرق بين مَنْ قاس بعض الأفعال على بعضٍ في ذلك، وبين مَنْ قاسَ بعضها على بعض في الحاجة إلى الآلة أو إلى المحلّ أو إلى معنًى في المحلّ، وفي كوننا قادرين على جميع الأجناس من حيث قدرنا على بعضها، فإذا لم يصح ذلك فكذلك ما قلناه.

وقد بيّنا من قبلُ أنه لا بدّ من إثبات مباشر وإلّا لم يصحّ القول بالتوليد؛ لأن إثبات جميعه متولّدًا يوجب إثبات ما لا نهاية له، وإثبات جميعه مباشرًا يوجب ألّا يقع المتولّد بحسب أحواله فوجب إثباتهما جميعًا، ولا يجب أن تثبت كل الأجناس متولّدًا، ولا كلّها مباشرًا، بل يجب كونه موقوفًا على الدلالة، وقد ثبت بالدليل أن فعل القادر منّا ينقسم إلى ثلاثة أقسام: منه ما لا يصح أن يفعله إلا متولّدًا كالصوت والألم والتأليف، ومنه ما لا يصح أن يفعله إلّا مباشرًا كالإرادة وغيرها، ومنه ما يصح أن يفعله على الوجهين كالكون والاعتماد، ونحن نأتي من بعدُ على بيان ما يصح أن يفعله متولّدًا وما لا يصح ذلك فيه، فلذلك أخّرناه، ومَنْ قال: إنه يجوز أن يفعل في محلّ قدرته المتولّد، وإنما تأتّى ذلك في غير محلّ القدرة، لا يمكنه أن يسأل عن هذا السؤال، لأنه يلزمه إذا جوَّز أن يفعل القادر مثل بعض أفعاله متولّدًا أن

يصح أن يفعل سائره كذلك، وما به ينفصل بين الأمرين هو بعينه فصلنا فيما سألنا عنه.

[٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن يفعلوا في غيركم لوجب أن يصحّ منكم أن تخترعوا الفعل فيه كالقديم تعالى، لأنه سبحانه إنما صحّ منه أن يخترع الفعل في غيره من حيث كان يفعل في غيره، فإذا استحال منكم ذلك فيجب أن لا يصحّ منكم الفعل ألبَتّة إلا في محل القدرة فقط. واعلم أنه تعالى إنما يصحّ أن يخترع الفعل في غيره من غير سبب لأنه قادر لذاته، والواحد منّا من حيث كان قادرًا بقدرة لا يصحّ أن يفعل إلا بأن يبتدىء في محلها أن يفعل في غير محلها متولّدًا عمّا يبتدىء به، فإن كان ذلك السبب لا جهة له ولّد في محله، وإن كان له جهة عدّى عن محل القدرة الفعل، ولذلك لا يصحّ من القادر منّا أن يفعل الفعل إلا بأن يُماسّه أو يماسّ ما ماسّه، ولو صحّ منه أن يخترع لما احتاج إلى هذه الشريطة.

[١٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم: [وآخر ما قاله أبو هاشم في المتولّد]

قالوا: لو صحّ أن تفعلوا في غير محلّ قدرتكم على جهة التوليد لوجب أن يصح منكم أن تبتدوا إيجاده، بدلًا من فعلكم له متولّدًا كالقديم تعالى؛ لأن حال القادرين لا يختلف في هذا الباب، فإن امتنعتم من ذلك في القديم تعالى أيضًا، فكان يجب في كل شيء تفعلونه متولّدًا أن يصح منكم إيجاده مثله على جهة الابتداء، وتعذّر ذلك يوجب فساد قولكم. واعلم أنّ ما قدّمناه يُسقط ذلك؛ لأن القادر بقدرة لا يمتنع أن يفارق حاله حال القديم تعالى في كيفيّة إيجاد مقدوره، فلا يمتنع أن يتعذّر منّا ما يصح مِنَ القديم وعلى الوجه الذي يصحّ منه، والصحيح عندنا أن كلّ ما يقع متولّدًا يستحيل وقوعه مبتدأً من فعل أيّ فاعلٍ كان، وهو آخر ما قاله شيخنا أبو هاشم.

ونحن نأتي على بيانه في موضعه، ولا يجب إذا صحّ في كل جنس منه تعالى أن يفعل بعضه متولّدًا وبعضه مبتدأ أن يصح ذلك منّا؛ لأن القدرة قد لا

تتعلق ببعض الأجناس إلّا متولّدًا، ونحن ندلّ على ذلك من بعد، وفي ذلك سقوط السؤال.

[١١ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو صحّ أن تفعلوا في غير محل القدرة لأدّى إلى كونكم فاعلين في محلٍّ هو فعل لغيركم، فيجب أن يكون فاعل المحلّ أوْلى أن يكون فاعلًا لما وجد فيه منكم؛ لأنه إذا لم يكن المحلّ فعلًا لكم ولا فيه قدرة لكم توجب تعلّق الفعل بكم، ففاعل المحلّ أوْلى أن يكون فاعلًا لما حلَّه، وفي هذا إبطال القول بالتَّوليد. واعلم أنّ القادر منّا إذا جاز أن يفعل في محلّ قدرته الفعل وإنْ كان المحلّ فعلًا لله، فكذلك لا يمتنع مثله في غير محلّ قدرته، وهذه العلّة بأن تكون علّة المجبّرة أوْلى منها بأن تكون علّة لمن ينفي التولّد، فإذا جاز أن يفعل العلم الذي يحتاج إلى حياة لا يصح كونها من فعلنا، جاز أن يفعل الفعل في محلِّ القدرة وإن لم يكن فعلنا، وإذا جاز مِنَ الفاعل أن يفعل لا في محلّ أصلًا، لم يمتنع أن يفعل في محلّ هو فعلٌ لغيره، وإذا كان المحل لو كان قديمًا لم يمتنع أن يفعل في محلّ هو فعلٌ لغيره، وإذا كان المحل لو كان قديمًا لم يمتنع من القادر إيجاد الفعل فيه، فغير مُمتنع منه إيجاده فيه كان فعلًا له أم لغيره، وإذا جازَ أن يفعل فيه فعلًا في حال قد خرج من أن يكون له به تعلُّق في حال بقائه لم يمتنع أن يفعل فيه الفعل، وإنْ لم يكن فعلًا له.

[١٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: القول بالتوليد يؤدّي إلى أن يجوز أن تفعلوا الفعل في قادر غيركم، ولو صحّ ذلك لم يمتنع كونه فاعلًا له؛ لأنه إذا حلَّ محلّ قدرته فبأن يصح كونه فعلًا له أوْلى، وفي هذا إيجاب فعلٌ من فاعلَيْن على وضوح فساده. واعلم أنّ ما نفعله في غيرنا من القادرين يجب كونه فعلًا لنا دونه من حيث وُجد بحسب قصدنا ودواعينا ولم يوجد بحسب أحواله، ولا مُعتبر في هذا الباب بالمحل؛ لأن كونه بعضًا له لا يمنع من أن يكون الموجود فيه من فعل غيره، كما لا يمتنع أن يكون من فعل الله تعالى فيه أو من فعله بطبعه عند مَنْ خالفنا في هذا الباب.

وإذا جاز أن نفعل في بعضنا الفعل فيتعلّق بنا دون المحل، فكذلك لا يمتنع أن نفعل في بعض غيرنا. وقد تجوّزنا بقولنا: إنّا نفعل في قادرٍ آخر؛ لأن الفعل جزءٌ واحد فلا يصح وجوده في الجملة التي هي قادرة، وإنما يوجد في بُعْضٍ مِنْ أبْعاضه والغرض معلوم، فتتبع العبارة لا وجه له، وإنما لا نُجيز فيما نفعله في غيرنا أن يكون فعلًا له لما قدَّمناه من الدّلالة على استحالة فعلٍ من فاعلَيْن.

[١٣ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: القول بالتولّد يؤدّي إلى أن يصح من زيد أن يفعل في بعض عمرو حركة، وأن يفعل عمرو في ذلك البعض مثلها، ولو جاز ذلك لجاز أن يفعل أحدهما حركةً فيه والآخر سكونًا، ولجاز أن يفعلا فيه حركتين تحسن إحداهما وتَقْبُح الأخرى، وفساد ذلك يُبطل قولكم في التولّد. واعلم أنّ ما سأل عنه أوّلًا غير مُمتنع، لأن المحل يحتمل الحركتين المثلين ولا تنافي بينهما، فيجب كما يصح وجودهما من فعلِ قادرٍ واحد أن يصح وجودهما في بعض عمرو من فعل زيد وعمرو، ولا يمتنع أيضًا أن تكون حسنة من أحدهما قبيحة من الآخر بأن تكون عليه فيه مضرّة وللآخر فيه منفعة؛ لأنهما وإنْ حلَّا محلًاّ واحدًا فَهُما في حكم المنفصلين فيما يوجدان عليه من الوجوه التي لها تقبح وتحسن، ولا يوجب جواز ذلك أن يفعل أحدهما فيه الحركة والآخر ضدّها؛ لأن ذلك يستحيل لشيء يرجع إلى تضادّهما، وإذا كان استحالة وجود هذين لا يمنع مِنْ كَوْن القادر الواحد قادرًا على إيجاد كلّ واحدٍ منهما في المحلّ على البدل، فيجب ألّا يمتنع مثله في القادرين؛ ومَنْ قال في المتولّد: إنه مِنْ فعل الله تعالى لم يمكنه أن يعتلّ بهذه العلّة؛ لأنه يلزمه في القديم تعالى، وفي ذلك ما ألزمناه في زيد عمرو، ومَنْ يقول بالطبع يبعد تعلّقه بها أيضًا؛ لأنه يلزمه أن يوجد الحركة في المحل بطبعه وبفعل القادر الذي ذلك المحلّ بعضه غير ضدّه، وما يسقطون ذلك به عن أنفسهم هو جوابنا، وهو الذي قدَّمناه.

[١٤ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: لو جاز أن يفعل في قادرٍ غيره الفعل لصح أن يفعل فيه ما يمنعه من الفعل، ولو صح أن يمنعه من فعله لصح أن يدخله في فعله، وفساد ذلك

يبطل القول بالتوليد. واعلم أنه لا يمتنع أن يمنع زيد عمرًا من فعله بإيجاد ضدِّه في بعضه أو كلّه إذا كان أقْدَر منه، وذلك نحو تسكينه له ومنعه له بذلك عن التحرّك الذي يختاره، والتمانع في هذا الباب يصح كما يصح في غيره، ولولا القول بالتولّد لما صح من القادرين منّا التمانع على وجه؛ لأنهما إنما يتمانعان بما يوجد في بُعض أحدهما أو في غيرهما، ولا يصح لمن نفى التولّد القول بذلك، ولا يجب من حيث صحّ منه أن يمنعه من الفعل أن يُدخله في الفعل إن أُريد بذلك أن يجعله فاعلًا؛ لأن جعله إيّاه فاعلًا يستحيل من حيث كان الفاعل إنما يُفعل لكونه قادرًا، ولا يجوز من غيره أن يوجد فعله الذي يختصّ هو بالقدرة عليه، وقد بيّنا من قبلُ أنه لا يجوز إثبات فعلٍ من فاعلَيْن، فإذن يجب ألّا يصح أن يجعله فاعلًا.

[مقالة شيوخ القاضي وأبي هاشم]

وعند شيوخنا رحمهم الله أنّ الواحد منّا قد يقال: إنه يُدْخِل غيره في فعل مقدوره بأن يُلْجِئه إليه، وعلى هذا الوجه يُجيز مِنْ زيد أن يُدخل عمرًا في فعله، وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد نصّ على أنّ ذلك يُستعمل بمعنى الوجه الأوّل، فإنّ ذلك يستحيل.

وبعد، فليس بين صحة منع زيد عمرًا من فعله وإدخاله في فعله نسبة فيحمل أحدهما على الآخر، والذي يُقابل المنع هو التَّخلية، وكما يصح منه أن يمنعه من الفعل يصح منه أن يخلي بينه وبينه، وإذا جاز أن نمنع غيرنا من الكتابة بمنع الآلة، ولا يجب أن نُدخله في فعله بإعطاء الآلة، وكذلك لا يمتنع أن نمنعه من الفعل ولا يجب أن يصح أن ندخله في الفعل، فإن قال: إذا جاز منكم إدخاله في الفعل بالحمل والإلجاء أدّى إلى نقض دليلكم، وهو أنَّ الفعل يجب وقوعه بحسب قصده، قيل له: إنّ الحمل والإلجاء لا يُخرجانه من أن يكون الفعل واقعًا بحسب قصده، ولو أخرجاه من ذلك لم يقدح في الدّليل؛ لأنّا لا نُوجب ذلك في كلّ فعل، وإنما نُوجبه فيما يقع منه مع التَّخلية والعلم، وكل ذلك يُسقط ما سأل عنه.

[١٥ ـ] شُبهـة أخرى لهم:

قالوا: لو جاز منكم أن تفعلوا بالسبب لوجب صحة ذلك منكم إذا وجد السبب على كلِّ حال، وهذا يوجب أن يصح منكم فعل الألم في الميت كصحته منكم في الحيّ، وأن يصح منكم فعل الصوت في الجسم الرخو كصحته في الجسم الصلب، وأن يصح أن تكتبوا على الماء والهواء كما يصح منكم ذلك على اللَّوح، وفسادُ ذلك يوجب بطلان القول بالتوليد. واعلم أن السبب إنما يجب أن يولّد إذا كان المحل محتملًا ووُجِد على الوجه الذي من حقِّه أن يولّد وارتفع المنع، كما أنّ القادر إنما يجب أن يفعل بقدرته الفعل متى كان المحل محتملًا له والمنع مرتفعًا، ومتى لم يوجد السبب على هذا الوجه لم يجب أن يولد، ولا يمنع ذلك من كونه مولّدًا متى وُجِد على الوجه الأوّل كما قلناه في القدرة، وإذا صح ذلك لم يجب أن يتولّد عن السبب المسبّب في كل حال، كما لا يجب أن يفعل بالقدرة المقدور في كلِّ حال، وقد صح أنّ الألم إنما يصح وجوده في محلٍّ فيه حياة، فلا يجب وجوده في الجماد وإنْ وُجِد سببه، وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد أجاز وجود جنسه في الجماد، وبيَّن أنه يختصّ المحل دون الجملة، والصوت إنما يتولّد عن اعتمادٍ يقع على جهة المُصاكّة، وذلك لا يصح في الأجسام الرّخوة ولذلك لم يولّد، والكتابة قد تصحّ على الماء لكنها لا تظهر فيه على وجهٍ يُتبيّن ويُعلم كونها أمّارة من حيث كان المكتوب به لا يثبت عليه بل ينصرف، وهذا كلّه يُبطل ما ذكروه، وليس لهم أن يقولوا: إنّ هذا القول من أدلِّ الدّلالة على أن الفعل يقع بطبع المحل، فلذلك قد يوجد السبب والمحل على صفة ولا يولد، وقد يوجد فيقع الفعل فيجب أن يكون وقوعه بطبعه دون السبب؛ وذلك لأنّ الطبع الذي هو صفة المحل قد يحصل أيضًا ولا يقع العمل، فإنّ أثر ذلك في القول بالتولّد فيجب أن يؤثّر في القول بالطبع، وذلك يُسقط كِلَا القولَيْن، وما به يخرج من أن يكون لازمًا على أحدهما يخرج من أن يكون لازمًا على الوجه الآخر، ونحن نبيِّن من بعدُ شروط التوليد وما تختلف فيه المسبّبات، فلذلك لم نذكره الآن، وإنما كان يصح القدح فيما نقوله لو جوَّزنا وجود السبب على الوجه الذي يصح عليه أن يولّد وليس بمولّد، فأمّا إذا قلنا: إنه لا يولّد مع ارتفاع بعض الشروط، فهو

بمنزلة قولنا: إنّ القادر قد لا يصح أن يفعل لعارضٍ ولا يقدح ذلك في كونه قادرًا على الأفعال، ويفارق السبب في ذلك العلّة لأنها في حكم ما ليس بمنفصلٍ عنها، فما منع من إيجابها يمنع من وجودها، كما أن ما يمنع من حصول الأحكام الراجعة إلى ذات الشيء في الوجود يمنع من وجودها، والمسبّب قد بيّنا أنه منفصلٌ عن السبب وأنه يقع من جهة القادر كالسبب، فلا يجب بوجوده وجود المسبّب لا محالة، ولا يمتنع أن يحصل في المسبّب منع والسبب موجود، كما لا يمتنع أن يُعدم السبب وينفى المسبّب، إمّا بأن لا يحتاج إليه أصلًا، أو بأن يخلفه ما يسدّ مسدَّه، وكل ذلك يُسقط ما تعلّق به السائل.

فصل في أنه تعالى يصحّ أن يفعل الأعراض في المحال، وأن ما لا يقدر عليه منها هو أفعاله سبحانه

اعلم أنّا قد بيّنا بما تقدَّم من حاجة المحدث في الحدوث إلى محدث قادر، فإذا صحّ ذلك وعَلِمْنا أنّ اللَّوْن والطَّعم وما لا يصح أن يقدر عليه حوادث، فيجب أن نبيّنها حادثة من محدثٍ قادر، وقد عَلِمْنا أنّ المحلّ ليس بقادر، وأنّ القادر الجسم لا قدرة له عليه لأمرٍ يرجع إلى أنه قادرٌ بقدرة، فيجب أن يثبت قادرًا لنفسه مخالفًا لنا يكون هو المحدث لها، وليس لأحدٍ أن يقول: العرض الحالّ في المحلّ يجب أن يكون من فعل المحلّ، فلا يصح أن يثبت حادثًا غيره من حيث يستحيل كون الفاعل فاعلًا إلّا لما يحلّه، كما يستحيل أن يوجب العرض الحكم لا في محلّه؛ وذلك لأن هذا القول يوجب ألّا يكون الواحد منّا فاعلًا في الحقيقة؛ لأن الفاعل هو الجملة، والفعل يحلّ في بعضه والبعض لا يصح أن يكون فاعلًا كما لا يصح أن يكون قادرًا، فإذا بَطُل ذلك بَطُل ما قالوه، وليس له أن يخالف في ذلك ويقول: إنّ الفاعل منّا لا يفعل إلّا في نفسه؛ لأن ذلك إنما يصح على قول مَنْ يقول: إنّ الإنسان الفاعل جزءٌ واحد، فأمّا إذا ثبت أنّ الجملة المثبتة فاعلةٌ واحدة، وصحّ حلول الفعل منها في بعضها، فقد سقط ما قاله. ولسنا نقول: إن العرض يوجب الحكم بمحلّه، بل ينقسم أقسامًا: فمنه ما لا يوجب الحكم ألبتّة المحلّ ولا لغيره كالكون؛ لأنه يحلّ في المحلّ ويُدرك منه ولا يوجب له حالًا، ومنه ما يوجب الحكم للمحلّ

كالكون، ومنه ما يوجب الحكم للجملة الحيّة كالاعتقاد والإرادة وغيرهما، وذلك مما قد دلَلْنا عليه من قبلُ، فيجب سقوط ما سأل عنه.

وبعد، فلو ثبت أنّ العرض لا يوجب الحكم إلا بمحلِّه لم يجب أن لا يكون فاعل العرض إلّا محلّه؛ لأن إيجابه يرجع إلى ذاته ويقتضي اختصاصه بما يوجب الحكم له، وأوّلى ما يختصّ بل المحلّ، فيجب أن يُوجب الحكم له، وليس كذلك حال الفاعل؛ لأنه لا يقع فعله منه على جهة الإيجاب، بل يقع على جهة الاختيار، فلا يجب أن يختصر به هذا الاختصاص.

[إلزام لأبي علي الجبائيّ]

وبعد، فإنْ دلّ ما قاله على أن تعلُّق الفاعل بالفاعل كتعلّق الحالّ بالمحلّ، فيجب أن يكون الحالّ فاعلًا للمحل، كما أنه الذي يوجب الحكم له، بالعكس مما قالوه، وقد ألزمهم شيخنا أبو علي رحمه الله ذلك، وقال: لِمَ صار المحل بأن يكون فاعلًا للحالّ أوْلى من أن يكون الحال فاعلًا له؟ وبيَّن أنه لا يمكنهم أن يقولوا: إنما صار المحلّ فاعلًا من حيث صحّ وجوده مع عدم الحالّ، ولم يصح ذلك في الحال؛ لأن وجوده مع عدم المحل مُحال، بأنْ قال: إنّ عندكم لا يمتنع أن يحصل المحل والطبع أوقاتًا كثيرة ولا يوجب الفعل، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يكون الفعل يوجد في حال وجود فاعله؛ لأن كِلَا الأمرين يخالف المفعول، فجوّزوا أن يكون المحل من فعل العرض الذي قارنه في الوجود والحدوث.

[شُبهــة]

فإن قيل: على الكلام الأوّل هلّا قلتم: إنّ الفعل وإنْ لم يجب عن الفاعل أنه يجب أن يختصّ ويحلّ فيه، كما قلتم في العرض المُوجِب الحكم بمحلّه؟ قيل له: إنّا بينّا بما تقدَّم ذكره أنّ حمل أحد الأمرين على الآخر لا يصحّ، ثم إنّ الكلام في الفعل وكيفيّة تعلُّقه بفاعله قد سبق القول فيه؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنّ الواحد منّا يفعل في بُعضه وفي غيره، ودلَلْنا على أنّ الفعل يحدث من فاعله لكونه قادرًا عليه، وقد يقدر على ما به يوجد في غيره كما يقدر على ما يوجد في بعضه، وبيّنا أنّ بعضه في حكم الغير له؛ لأنه إذا لم

يكن هو القادر وكان القادر هو الجملة، صار في حكم الغير، فإذا جاز أن يفعل الواحد منّا الفعل في بعضه وغيره لم يمتنع منه تعالى أن يفعل في غيره، ويجب القضاء بمفارقة تعلّق الفاعل بالفاعل لتعلّق الحالّ بالمحلّ.

[مقالة شيوخ القاضي]

وبعد، فإن صحّ عندنا وعند مَنْ خالفنا في هذا الباب أنّه تعالى قد فعل الجواهر وإن لم تكن حالَّة في المحلّ، وكذلك لا يمتنع أن يفعل الفعل فيها، وإنْ لم يكن حالّاً فيه ولا في بُعضه تعالى الله عن ذلك، ولو كان حقيقةً الفعل أنه يحلّه، لما صح أن يفعل تعالى الجواهر كما لا يصح أن يفعل العرض عندهم، وبذلك أبطل شيوخنا رحمهم الله قولهم: إنّ حقيقة الفعل هو حلوله فيه، أو أن حقيقة الفاعل كونه محلّاً؛ لأنّ ذلك لو صح لوجب أن لا يكون تعالى فاعلًا للجواهر؛ لأن حقائق الصفات لا تتغيّر، ولوجب أن لا يصح مِنْ أحدنا أن يفعل الفعل في بُعضه وغيره، ولبطل العلم بالفاعل؛ لأن مأخذه أوّلًا الشاهد، وهذا الحدّ ينقض الشاهد، وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «أوّل نقض الطبائع»[1] القول في ذلك، وبيَّن أنّ أهل اللغة إنما وصفوا الفاعل فاعلًا من حيث وقع الشيء بحسب قصده ودواعيه وعِلْمه، ولذلك وصفوا الإنسان بأنه فاعلٌ لما وُجِد في غير كما وصفوه بذلك مما وُجد في بعضه، فمن حيث الاسم يجب إبطال ما قالوه، ومن حيث المعنى قد بيّنا فساد قولهم فيه.

فإن قال: لو كان الله تعالى يفعل العرض في المحل، لصحّ أن يفعل المحلّ ولا يفعل العرض؛ لأنه ليس مُلجأ إلى فعله، وفي فساد القول بخلوِّ المحلّ مِنَ الأعراض أجمع دلالة على فساد هذا القول، قيل له: إنّ المحلّ إذا استحال وجوده إلّا مع الكون، لم يصح من فاعله أن يفعله إلّا معه، كما إذا استحال وجود العرض إلّا مع المحل لم يصح أن يفعل إلّا معه، وقد صحّ بما بينّاه في صدر هذا الكتاب أنّ الجوهر يستحيل وجوده إلّا على وجه لا يكون عليه إلّا بالكون، والقاصد إلى إيجاده يجب أن يقصد إلى إيجاد الكون وإلّا لم يوجده، كما أنّ القادر إذا منع غيره عن فعل، فيجب أن يقصد إلى أكثر من مقدوره،

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وإنْ لم يفعله، وإلّا لم يوجد مقدوره، وكما أنّ فاعل العلم يجب أن يفعل ما يحتاج إليه وإلا لم يصح أن يوجده، ولا يمتنع عندنا ألّا يفعل تعالى الكون بأن لا يفعل المحل أيضًا، فليس في القول بأنه يجب أن يفعله إلجاء وإكراه. وقد بيّنا من قبلُ في المتولّد أنه يصح في القادر منّا أن لا يفعله بأن لا يفعل سببه، فلا يجب في ذلك إلجاء ولا نقض حقيقة القادر، فكذلك القول فيما يجب أن يفعله تعالى من الكون مع الجوهر.

فأمّا ما يفعله بعد إيجاد الجوهر، فقد يصحّ أن لا يفعله ويبقى ما فيه من الكون، وكذلك القول في سائر الأعراض؛ لأنا قد بيّنا جواز خلوّ المحلّ منها. على أنّ هذا القول يُحيل كون المحل فاعلًا أيضًا، لأنه كان يجب أن يصح أن لا يفعل في نفسه الكون وغيره، فيخلو من الأعراض، ولو لم يبطل ذلك قولهم لم يعترض ما نقوله أيضًا. وليس لهم أن يقولوا: إنّا نثبت المحل فاعلًا بالطبع على جهة الإيجاب، فيصح لنا ما نقوله دونكم؛ وذلك لأنّا قد بيَّنا فساد هذا القول، وأنّ من حقّ الفاعل أن يكون مُختارًا لفعله وقادرًا عليه، فإنّ اختلاف الفاعلين لا يؤثّر في ذلك، وبيّنا بطلان قولهم بالطبع، وأنه يوجب الفعل، فلا وجه لإعادته، وفي ذلك سقوط السؤال.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنْ كان تعالى يفعل العرض في المحل، فيجب أن يجوز أن يفعله في المحلّ بدلًا من أن يفعله فيه، كما صحّ منه أن يفعل الجوهر في جهة دون جهة، واستحالة ذلك يبطل ما قلتموه، قيل له: إنّ العرض يحتاج إلى المحل فلا يصح أن يُوجده إلّا فيه، والجوهر لا يحتاج إلى جهة، فلذلك جاز أن يوجده في أيِّ جهةٍ شاء. وقد بيّنا في باب حدوث الأعراض أن العرض يختصّ بمحلّه، وأنه لا يجوز عليه الانتقال، ولو كان العرض قبل حدوثه يجوز حلوله في المحالّ على البدل[1] أو في المحلّ بدلًا من وجوده لا في محل،

---

(١) البدل: بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها، هو القائم مقام الشيء، والبديل مثله الأبدال والبُدلاء الجمع، على ما في الصراح والمهذب، وكذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: الآية ٥٠]، وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ١٩٢ ط ١، دار الكتب العلمية).

لوجب متى حدث، أن يكون في المحالّ كلّها؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يختصّ بأحد المحلَّيْن دون الآخر بمعنًى أو بإرادة الفاعل، وهذا يبيّن أنه يستحيل وجوده إلّا في المحل، فيجب ألّا يصح منه تعالى أن يُحدثه لا في محل، ولا يمنع ذلك من كونه فاعلًا له، ولو أوجب ذلك كونه غير فاعلٍ له لوجب كون الواحد منّا غيرُ فاعلٍ لما يوجده في بعضه أو غيره، وصحّة تُبطل ما سأل عنه.

فإن قال: إنّ استحالة ما ذكرتموه هو الذي يوجب ألّا يكون تعالى فاعلًا له؛ لأنه كان يجب في سائر صفاته أن يصح أن يجعله عليها وألّا يجعله، كما يصح أن يُحدثه وألّا يُحدثه، فلذلك نفيت كونه فاعلًا له، قيل له: إنّ الحادث قد يكون على صفات، منها ما يتعلّق بفاعله فيجب فيه ما ذكرته نحو كون الكلام جبرًا أو أمرًا، ومنها ما يرجع إلى ذاته أو يجب له وإنْ لم يرجع إلى ذاته، فلا يجب أن يتغيّر حاله فيه باختيار فاعله، ولا يمنع ذلك من كونه فاعلًا له، وقد بيّنا من قبلُ أنّ كون الذّات مختصّة بما يجب لنفسها لا يكون بالفاعل، وذلك يكشف ما قلناه ويبيّن سقوط سؤال السائل.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ الفاعل منّا يستحيل أن يفعل إلّا في بُعضه وإنْ فعل في غيره، فإنما يفعله مُوجبًا عمّا يفعله في بعضه، ويستحيل كونه فاعلًا على خلاف هذا الوجه، يجب أن لا يصح أن يكون تعالى فاعلًا للعرض في المحالّ؛ لأن هذه القضية تستحيل فيه، قيل له: هذا القول يوجب أوّلًا أنْ لا يكون فاعلًا للجواهر لاستحالة هذا الحكم فيها، فإذا لم يمتنع ما ذكرته من كونه فاعلًا لها، سقط سؤاله.

وبعد، فإنّما وجب في الواحد منّا ما ذكرته، لأنه يقدر بقدرة لا يصح أن يُبتدأ بها الفعل إلّا في محلّها على ما دلّلْنا عليه في باب الصفات، فإذا كان سبحانه قادرًا لنفسه لم يمتنع أن يفعل الفعل في غيره اختراعًا، ولولا صحة ذلك لم يصح أن يفعل الجوهر؛ لأن وجوده مضمن بوجود الكون، فلو لم يصح أن يوجده لما صحّ أن يفعل الجوهر أيضًا، وإنما صحّ أن يفعل العرض في المحالّ ابتداءً لما قلناه؛ ولأن الفعل يستحيل وجوده فيه لأنه ليس

بجسم، فلو لم نثبته فاعلًا على هذا الوجه لما صح كونه قادرًا، وثبوت ذلك يُبطل ما قاله، وإنما لم يصح من الواحد منّا أن يفعل الفعل ابتداءً في غيره لأمرٍ يرجع إلى القدرة لا إلى كونه قادرًا، فإذا كان تعالى قادرًا لنفسه لم يمتنع فيه ذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: إذا لم يكن لذاته تعالى ولا لكونه قادرًا ولا لسائر أحواله تعلّق بالمحلّ، فكيف يصح أن يفعل فيه؟ وما أنكرتم أنّ الفاعل منّا إنما صح أن يفعل في بعضٍ لأن له تعلّقًا بذلك البُعض من حيث كان ما يوجد فيه يوجب الصفة له، ويكون بمنزلة الموجود في كلّه؟ قيل له: إنّ من حقِّ القادر أن يصح منه إيجاد مقدوره من غير أن يكون له تعلُّق به أكثر من كونه قادرًا عليه ومن غير أن يكون له تعلُّق بمحلِّه؛ لأنه إنما يفعل لكونه قادرًا عليه دون غيره، فحصول التعلُّق بينه وبين غيره لا يؤثّر، وقد بيَّنا أن القادر منّا إنما وجب ذلك فيه من حيث كان قادرًا بقدرة لا لما ظنّه السائل، ولولا صحّة ما قلناه لوجب أن يستحيل منه تعالى أن يفعل الجواهر لهذه العلّة، فإذا صح كونه فاعلًا لها من حيث كان قادرًا عليها، وإنْ لم يكن له تعلُّق بأمرٍ آخر، وكذلك يصح أن يفعل العرض في حيِّز الجوهر، وإنْ لم يكن له تعلُّق بالمحلّ، وقد بيّنا أنّ القادر منّا ليس له ببُعْضه تعلُّق أيضًا؛ لأن كونه بُعضًا له لا يقتضي تعلُّقًا بينهما، لأنه لو أوجب ذلك لم يكن أحد أبعاضه أوْلى من الآخر، فكان يؤدّي ذلك إلى أن يتعلّق بنفسه في الأمر الذي قيل إنه يتعلّق ببعضه، فإذا فَسُد ذلك صحّ أن يفعل في بُعْضه الذي لو عُدِم لم يخرج من كونه قادرًا من غير تعلّق بينهما أكثر من أنه قادرٌ على ما يُحدثه فيه، فكذلك القول فيما يوجده في غيره، وذلك يصحّح ما ذكرناه في القديم تعالى، على أنَّ ذلك يجعل كون المحلّ فاعلًا أيضًا؛ لأنه لا تعلّق له بالحالِّ قبل وجوده.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنه لطبعه يوجبه، قيل لهم؛ فالقادر عليه لكونه قادرًا عليه يُحدثه، وكونه قادرًا معقول، فتعليق الفعل به أوْلى من تعليقه بالطبع الذي لا

يعقل، ولو قيل: إنه تعالى يفعل في المحلّ من حيث اختصّ المحلّ بأنه فعله فيصح أن يفعله فيه، وكونه فاعلًا للأعراض فيه أوْلى من كَوْن المحلّ فاعلًا، لكان أقرب إلى الشُّبهة مما تعلّقوا به، وقد بيّنا فساد ذلك من حيث يوجب استحالة كَوْن الواحد منّا فاعلًا، فيجب لهذه الجملة القضاء بإبطال ما ذهب إليه مَنْ قال: إنّ المحلّ هو الفاعل دون الله تعالى، وقد ألزمهم شيخنا أبو عليّ رحمه الله على ذلك القول بإبطال دلالة المعجزات على الأنبياء، لأنها ليست من فعل الله تعالى، إلى غير ذلك مما نُشير إليه من بعد.

فصل في أنه سبحانه يصحّ أن يفعل على جهة التوليد كصحته منّا وما يتّصل بذلك

[مقالة أبي عليّ في أن الله تعالى لا يفعل بأسباب، ومخالفة أبي هاشم له، وموافقة القاضي لأبي هاشم]

كان شيخنا أبو عليّ رحمه الله يذهب إلى أنه تعالى لا يفعل بأسباب، ولا يصح ذلك فيه كما لا يصح أن يفعل بالآلة[١]، ويقول: إنّ القول بذلك يوجب حاجته إلى السبب، فإذا ثبت أنه يتعالى عن الحاجة عُلِم أنّ كلّ ما يفعله إنما يفعله على جهة الاختراع والابتداء، وإنما يقال: إنه بسبب يوجب الفعل، إنما يفعل الفعل عنده لا أنه يفعله به ويفارق حاله حالنا؛ لأن الواحد منّا لا يمتنع من حيث كان قادرًا بقدرة أن يحتاج إلى السبب، كما يحتاج إلى الآلة وإلى استعمال محلّ القدرة، والذي يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله: أنه لا يمتنع أن يفعل تعالى بالأسباب، وإن لم يصح القول بأنه يحتاج إليها كما يفعل في المحالّ من غير حاجة به إليها، ويقول: إنّ كل سبب وُلِد من فِعلنا، فمتى وجد منه تعالى مثله على الوجه الذي تولّد مِنْ فعلنا، فلا بدّ من أن يولد، وهذا هو الصحيح عندنا، والذي يدلّ على ذلك أنّ الاعتماد من فعلنا إنما عُلِم أنه يولّد الوقوع المسبّب الذي هو الحركة والصوت بحسبه على ما بيّناه من قبل، وقد عَلِمنا أنّ ذلك يحصل بحسب ما يفعله تعالى من

(١) الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله القريب في وصول أثره إليه. ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل لا في قبول المنفعل. (شرح العقائد النسفية ص ٢٩).

الاعتماد، فيجب كونه مولّدًا من فعله أيضًا؛ ولو جوَّزنا والحال هذه ألّا يكون مولّدًا لما يوجد بحسبه على طريقة واحدة لجوّزنا مثله في فعلنا، ولو جوّزنا ذلك لبطل تعلق الفعل بالفاعل منّا أصلًا، وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه، ولا سبيل لمن نفى التوليد مِنْ فعله تعالى أن يثبت للواحد منّا فعلًا؛ لأنه يبطل التولّد مِنْ فِعْلنا ويفسد طريق معرفة تعلُّق الفعل بالفاعل، وليس له أن يقول: إنما عَلِمْتُ أنّ الاعتماد يولّد الحركة من فعله من حيث يستحقّ الذمّ والمدح عليها، فلو لم تكن متولّدة عنه لم يجب ذلك فيه، وهذا المعنى لا يصح في فعله تعالى؛ لأنه وإن لم يثبت متولّدًا عن فعله، فهو فعله لا على جهة الابتداء ويستحقّ عليه المدح، فلم يمكن حمله عليه؛ وذلك لأن ما ذكره من الطريق لو صحّ لم يؤثّر ذلك في صحة ما تقدَّم؛ لأنه كما نعلم بحبس المدح على الحركات المتولّدة في أنها فِعْلنا، فإنّا نعلم بوجوب وقوعها بحسب الاعتماد أيضًا أنه فعلنا؛ لأن أحد الطريقين لا ينافي الآخر، كما أنّا نعلم أنّ الواحد منّا فاعلٌ لتصرّفه من حيث وجب وقوعه بحسب قَصْده ودواعيه، ومن حيث استحقّ الحمد والذمّ عليه، ولم يُنافِ أحد الدليلين الآخر، على أنّ ما ذكره لا يصح؛ لأن الواجب أن يثبت فعله أولًا ثم يحسن مدحه وذمّه عليه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن ذلك إنما يحسن بعد العلم بأنّ ذلك فعلنا، ومتى لم يعلم ذلك جوّز أن يكون حُسن مدحه هو على ما وقع عنده، كما يُمدح الإنسان على ما يقع عنده النفع، وكما ندم على سقي السمّ الذي عنده يقع التلف، وقبل الاستدلال على أن المتولّد فعلنا يجوّز الناظر أنّ ما وقع متولّدًا بمنزلة ما يقع عند سقي السمّ، وأنه يُستحسن الذمّ في الموضعين من حيث فعل ما عنده يقع ذلك، فقد بان أنّ الاستدلال بذلك لا يصح، فكيف يمكنه أن يقول: إنّا بذلك نعرف صحّة التولّد من فِعْلنا، وليس له أن يقول: إنّ الجسم الثقيل إنما يجب انحداره بحسب الاعتماد من حيث يجب فيه إذا لم يكن على عمد إن تهوى، ولولا ذلك لم يجب أن ينحدر، فلا يجب أن يُحكم

بأن هوية متولّد؛ وذلك لأن الحجر يحتمل الوقوف في الهواء، ولذلك يصح منه تعالى أن يُسكّن العالم حالاً بعد حال، ويصح منّا إيقاف اليد في الجوّ حالًا بعد حال. فإذا صحّ ذلك، فلو لم يكن ما فيه مِنَ الاعتماد مُوجبًا لهوية لوجب أن يقف، ولو كان تعالى هو المبتدىء بفعل انحدار فيه لم يكن ذلك بأوْلى من وقوفه بحيث هو فيه إذا لم يكن على عمد، كما أنه تعالى إذا كان هو المحرّك للجسم يُمْنةً ويُسْرة لم يكن أحد الفعلين أوْلى من الآخر، وفي وجوب انْحداره إذا لم يكن على عُمُدٍ دلالة على صحة ما قلناه، ولو كان ما ذكرناه يدلّ على أنه ليس في أفعال الله المتولّد لدلّ على أنه لا متولّد من فِعْلنا؛ لأن الواحد منّا إذا رمى الشيء واعتمد عليه، فقد يمكن أن يقال: إنّ إرساله إنما يجب لاستحالة وقوعه لا على مكان، فإذا لم يمنع ذلك من إثبات المتولّد في أفعالنا، وكذلك في أفعاله تعالى.

[مقالة أبي عليّ]

على أنّ مِنْ قول أبي علي رحمه الله أنه لا جوهر إلّا وله قسط من الثقيل، وإنما يتزايد ذلك بالأجسام لاكتناز أجزائه لا لوجود اعتماد فيها، فيجب أن يكون حكم جميع الأجسام سواء في أنه يصح أن تقف كما يصح أن تهوى، فلولا أنّ هناك ما يُوجب هويّه عند ارتفاع العمد لم يجب أن ينحدر، ولكان صحة ذلك فيه وقوفه وتحرّكه في الجهات على حدٍّ واحد، فإذا صحّ وجوب انْحداره على طريقة واحدة بحسب ثقله، فيجب القضاء بأنه متولّد عنه، ولا يمكنه أن يقول: إنما وجب ذلك لأنه لولاه لعرّي المحل مما يضادّ عليه؛ لأنه لو وقف في مكانه لكان أحد الأضداد قد وُجِد فيه، وإنما يمكنه التعلّق بذلك في التأليف على ما نُبيّنه بعد.

[مقالة أبي هاشم]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله عند ذكر هذه الدَّلالة في «الجامع والأبواب»[١] أنّه لو كان حدوث هذه الحركات عند الاعتماد بالعادة[٢]، كان لا

(١) هذان الكتابان مفقودان ولم يصلا.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٣٨ من هذا الجزء.

يمتنع أن تكون العادة تجري في بعض الأوقات وفي بعض البلاد الآن بخلافه، فيكون مِنْ عادتهم جري السفينة بالعكس جِرْية الماء، كما أنّ عندنا تجري في الجهة التي يجري الماء فيها، وبحسب جِرْيته، وكان لا يمتنع أن تكون عادتهم نصب الشُّرُوع في السفن إذا أرادوا أن يستقبلوا الرِّيح في حوائجهم، فمتى حطوها لم تجرِ السفينة في استقبال الريح، فإنْ رفعوها جرت في استقبال الرِّيح، وأن يكون الواحد منهم يستقبل الريح فلا يُمانعه ومتى استدبرها مانعَتْه، ولو جاز أن يقال: إنّ الريح لا تولّد فينا الحركات مع عِلْمنا أنّها تُدافع الواحد منّا وتُحرِّكه بحسب ضدّة هبوبها، لجاز أن يقال في زيد إذا حرَّك عمرًا بحسب اعتماده مِنْ ذلك لا يكون متولّدًا، وبيَّن من جهة السمع بذلك أيضًا بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾ [الرُّوم: الآية ٤٨]، وبقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يُونس: الآية ٢٢]، وغير ذلك مما امتنّ به تعالى علينا بالبحار والرياح وغيرهما، ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنه لو ثبت في المجاورة والاعتماد وغيرهما من الأسباب، أنها إنما تولّد ما تولّده لأمرٍ يرجع إليها لا إلى الفاعل منّا، كما أنّ هذه الأفعال إنما تَقْبُح وتَحْسُن لا لحالٍ يرجع إلى الفاعل، ولا لأمرٍ يتعلّق باختياره، يدلّ على ذلك أنّ اختلاف أحوال الفاعل منّا لا تؤثّر في كَوْن الوها مولّدًا للألم، كما يولّد ذلك في سائر ما يحصل عليه الفعل بالفاعل نحو كونه أمرًا وجبرًا، فصارت أحواله في أنّها لا تؤثّر في وجوب وقوع المسبّب عن السبب لمنزلتها في أنها لا تؤثّر في حسن الفعل وقُبْحه، وفيما يجب حصوله عليه لذاته، فإذا ثبت ذلك وجب متى وُجِد مثل السبب الذي نفعله من فِعْله تعالى أن يكون متولّدًا لمشاركته له فيما أوْجب كونه مولّدًا كما يجب القضاء بأن فعله تعالى يكون حسنًا متى وقع على الوجه الذي إذا وقع عليه فعلنا كان حسنًا، ولولا وجوب صحة هذه الطريقة لم يسلم ما تكلّم به المجبّرة مِنْ أفعاله جلّ وعزّ، لا يجوز أن تفارق أفعالنا في الحُسْن والقبح لشيءٍ يرجع إلى أنه مالكٌ قاهر، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ السبب مِنْ فِعْلكم في أنه يختصّ بأن يفعل به المسبّب كالآلة، فإذن لم تصح عليه تعالى الآلات، وإنْ كان يفعل فيها على حدّ ما نفعله، وكذلك لا يصح أن يفعل بالسّبب؛ وذلك لأنّ الواحد منا يفعل بالآلة الفعل على وجهٍ لولاها لما صحّ أن يفعله، ويبتدىء الفعل بها ابتداءً باختياره حتى يصح وجودها على الوجه الذي هي آلة فيه، ولا

يَصْرِفُها أبدًا في الفعل، فوقوع الفعل بها يتبع اختيار الواحد منّا، وحاجتنا إليه تتبع كوننا قادرين بقدر، ولا يصح ذلك في القديم تعالى، فلِمَ يجب أن يفعل بالآلات ووجب القضاء بأنّ ما يفعل في هذه الأجسام التي هي بصورة الآلات أنْ لا يكون مفعولًا بها؛ لأنه يفعل فيها على وجه كان يصح لولاها أن يفعله، وقد بيّنا أنّ وجود المسبّب يتبع السبب ولا يتبع اختيار الفاعل ولا سائر أحواله، فمتى وُجد منه تعالى فِعْله على هذا الوجه، فيجب كونه مولّدًا لمشاركة ما يفعله في علّة التّوليد، وقد بيّنا في أوّل «التعديل والتجوير»[1] أنه لا يمتنع في كثيرٍ من أحكام الأفعال أن يكون واجبًا فيها لشيءٍ يرجع إلى حال الفاعل؛ كقولنا: إنّ الاعتماد يكون علمًا لكون فاعله عالمًا بالمُعتقد، لكن ذلك متى ثبت وجبت المشاركة في الحكم عند مشاركة الفاعلين فيما يقتضيه من الصّفة، فكذلك تجب المشاركة في التّوليد عند مشاركة السببين فيما أوجب التّوليد، ومما يدلّ على ذلك أنه لو لم يصح أن يفعل تعالى على جهة التّوليد كان لا يمتنع أن يُجاور بين الجوهرين ولا يفعل فيهما التأليف؛ لأنه لا وجه يوجب وجوده لولا كون المجاورة مولّده له؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه مُلجأ إلى إيجاده؛ لأنه يتعالى عن ذلك، فكان يجب ألّا يمتنع أن يختار فعله أصلًا، وذلك يوجب كونهما متجاورين ولا تأليف فيهما، وفي ذلك إفساد الطريق الذي يثبت به التأليف على ما بيّناه من قبل. فإن قال: إنه يجب وجود التأليف فيهما؛ لأنه لو لم يوجد لخلَا المحلّ مما يتعاقب عليه ولصحّ وجوده فيه، وهذا لا يصح، كما لا يصح خلوّ الجوهر من الأكوان، قيل له: قد دلَلْنا من قبلُ على جواز خلوّ المحلّ من جميع الأعراض سوى الأكوان من قبل، وذلك يُسقط ما قاله.

وبعد، فلو أوجب ذلك خروج المجاورة من فعله تعالى مِنْ أن تكون مولّدة من حيث وجب وجود التأليف لشيءٍ يرجع إلى المحل، لوجب خروجها من أن تكون مولّدة من فعلنا، وأن يقال: إنّ التأليف إنما وجب وجوده لأمرٍ يرجع إلى المحل، فإذا لم يقدح ذلك في كونها مولّدة له مِنْ فعلنا، لم يقدح ذلك في كونها مولّدة من فعل القديم تعالى، يبيّن ذلك أنّ وجوب وجود التأليف في المحلّ لا يمنع من كونه متولّدًا عن المجاورة، فمتى وُجِد بحسبها

---

(١) هو الجزء السادس (أ) من هذه الموسوعة.

وجب كونه متولّدًا عنها مِنْ فِعْلنا، فكذلك مِنْ فعله جلّ وعزّ. يوضح ذلك أنّ حضور الواحد منّا عند غيره لما لم يوجب هو العلم به في قلبه من حيث وجب وجود العلم لأمرٍ يرجع إلى كونه مدركًا، استوى في ذلك فعل القديم جلّ وعزّ والمحدث، وكذلك القول فيما قدَّمناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنه جلّ وعزّ يفعل التأليف عنده بالعادة، وقد كان يصح أن يفعل المجاورة في كلّ واحدٍ من الجزأين ولا تأليف، فلا يجب مِنْ هذا الوجه كونه متولّدًا كما لا يجب عندي في المقتول أن يكون الموت الحالّ فيه متولّدًا من حيث كان يصح مع وجود القتل ألّا يوجد بأن يبني بنية حيّ، فتبقى الحياة فيه، قيل له: إنّ الذي اعتمدنا عليه أنه كان يجب أن توجد المجاورة بين الجوهرين ولا يوجد التأليف مع كون المحل محتملًا إنْ كان التأليف لا يكون متولّدًا. فأمّا إذا وُجِد أحد الجوهرين، فوجود التأليف مُحال، فكيف نتكلّم على وجوب وجوده مع استحالة وجوده؟ وإنما يصح القول الذي ذكره في المقتول من حيث قال: إنّ الموت لا يوجد في أحد الوجهين لامتناع احتمال المحلّ له، ويوجد في الوجه الآخر فصح له ما قاله، وذلك لا يتأتّى في التأليف، وإنْ كان الذي قاله في الموت مما لا توافق فيه؛ لأنه لا يجب وجوده في المقتول إن ثبت كونه جنسًا، فذلك يُسقط ما قاله.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يجب وجود الكون عند وجود الجوهر وإن لم يكن مولّدًا له، فهلّا جاز أن يجب منه تعالى إيجاد التأليف عند وجود المجاورة، وإن لم تكن مولّدة له؟ قيل له: قد بيَّنا من قبل أن التأليف إنما يجب كونه متولّدًا عنها؛ لأنه لا وجه من التعلُّق بينه وبين المجاورة سواه يوجب وجوده عند وجودها، ولذلك حكمنا بكونه متولّدًا عنها، وليس كذلك الجوهر، لأنه يجب وجود الكون عند وجوده؛ لأن وجوده مضمن من حيث يستحيل وجوده إلّا على حال لا يحصل عليها إلّا بالكون، فتجويز خلوّه منه يقتضي تجويز وجوده ولا يكون على تلك الحال، وفي ذلك قلب جنسه، وليس كذلك حكم

المجاورة مع التأليف؛ لأنه لا حال لِمَا لا يوجد عليها إلّا به، ولذلك يصح وجود كلّ واحد من الكونَيْن مع عدمه، ولا يصح وجود جزء من الجواهر الستّة إلّا مع الكون، ولذلك جرى الجوهر والكَوْن مجرى الشيء الواحد، وما منع مِنْ كونه في مُحاذاة مخصوصة يمنع من وجوده هناك، فكذلك ما يمنع من وجود كلّ الأكوان فيه يمنع من وجوده أصلًا، فوجوده إذن دون بعض الأكوان يستحيل، وفارق حاله حال المجاورة والتأليف، فلولا كونه متولّدًا عنها لم يمتنع ألّا يوجد مع تجاورهما.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنهما متى تجاورا صار كونهما كذلك مضمنًا بالتأليف، كما أن وجود الجوهر مُضمن بالكون، وكما أنّ كونه حيًّا مضمن بالشَّهوة أو النفور، فلذلك قلت بوجوب وجود التأليف فيهما، قيل له: إنّ تضمين الشيء بغيره لجنسه أو لصفة من صفاته يحتاج إلى دليل، فمتى لم يثبت لم يصح ذلك فيه، ولا دليل يدلّ على ذلك فيما سألتَ عنه، فحمله على الجوهر والكون لا يصح.

وبعد، فإنّ صحة ذلك تمنع من كَوْن التأليف متولّدًا عن فعلنا أيضًا على ما قدَّمنا القول فيه، ومتى قيل: إنه لا يمنع من ذلك في فعلنا وجب مثله في فعله تعالى.

وبعد، فإنّ كونهما متجاورَيْن إمّا أن يرجع به إلى الكونين أو إلى الحال المُوجبة عنهما، فلو اقتضى التضمين لرجع إلى كلِّ واحدٍ منهما أو إلى كل صفةٍ من الصفتين، ولاستحال أن يقتضيا معنًى واحدًا مع تضادِّهما، كما يستحيل أن يقتضي الجوهر في كونه في جهتين كونًا واحدًا، وذلك يُبطل ما قاله، وإنما يصح لنا القول بحاجة التأليف إلى تجاورهما؛ لأن ذلك يصيّرهما بمنزلة الشيء الواحد، فيحتملان التأليف عنده، كما أن بنية الحيّ تصير الجملة كالشيء الواحد فيما يصح كونها حيّة ووجود الحياة فيها، وليس كذلك سبيل التَّضمين، فلذلك ألزمناهم ما ذكرناه، ولم يجب علينا مثل.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو كان متولّدًا عن المجاورة لجازَ مع وجود سببه ألّا يوجد على بعض الوجوه لتنفصل حاله من حال المُوجِب، وفسادُ ذلك يمنع من كونه متولّدًا، قيل له: إنّ هذا السؤال مَنْ ينفي كونه متولّدًا أصل مِنْ فعل، أيِّ فاعلٍ كان، ومتى ثبت أنه يتولّد من فِعْلنا عن المجاورة، وما ذكره من العلّة موجودة، فكذلك من فعله. على أنّ وجوده قد يصح وإنْ لم يوجد التأليف بأن ينفرد الجوهر عن مجاورة غيره، فيكون ذلك كالمانع، وهذا القدر يكفي في مفارقته للمُوجب عن غيره، وإنما لم يصح مع تجاورهما ألّا يوجد من حيث لم يكن له ضدّ يمنع من وجوده بوجوده؛ كما نقوله في النظر الذي قد يوجد ويمتنع وجود مسبّبه بأن يوجد في المحل ما يضادّه من جهلٍ وظنّ وغيره، وبهذا ينفصل القول في ذلك مما يوجبه على مَنْ قال بمفارقة الاستطاعة للفعل أنها لم تكن بأن تُوجب الفعل أوْلى من أن يكون الفعل مُوجبًا لها من حيث أحالوا وجودها على كلِّ الوجوه ولا فعل، وقد جوَّزنا نحن وجود سبب التأليف على بعض الوجوه ولا تأليف، وذلك يُسقط ما سأل عنه.

فصل في ذكر شُبَههم في هذا الباب

[١ ـ] شُبهـــة لهم:

قالوا: لو جاز أن يفعل تعالى الفعل على سبيل التوليد، لوجب أن يحتاج إلى السبب في فعل المسبّب كحاجتنا إليه، وحاجته إلى ذلك لا تصحّ لأن ذلك ينفي كونه قديمًا، فإذا ثبت ذلك وجب نفي التَّوليد عن أفعاله، يوضح ذلك أنه لو جاز أن يحتاج إلى السبب لجاز أن يحتاج إلى الآلة، ولو احتاج إليها لاحتاج إلى القدرة، ولنقض ذلك كونه قادرًا لنفسه، وبطلان ذلك يصحّح القول بأنه تعالى لا يفعل بالأسباب. واعلم أنّ الأصل في هذا الباب أنّ الفعل قد يحتاج إلى شيءٍ لا يوجد إلّا عليه، فلا يقال في ذلك: إن الفاعل محتاج إليه نحو حاجته إلى المحل، فإنه لمّا عَلِم أنه لا يوجد إلّا فيه، لم نقل: إنّ الفاعل محتاج في العقل إلى المحل، وكذلك كلّ ما يستحيل وجود الفعل المقصود إلّا عليه نحو وقوعه محكمًا من عالم، ووقوعه من قادرٍ من حيث وجب في الفعل

ألّا يصح وقوعه إلّا كذلك، وكذلك لا نقول في المسبّب: إنّ فاعله يحتاج في إيجاده بعينه إلى السبب، إذا قلنا: إنّ وقوعه من غير سببه يستحيل لما لم يصح وجوده بعينه إلّا كذلك، وإنما يقال: إنّ الفاعل يحتاج في الفعل إلى سببٍ إذا كان أمثال ذلك الفعل على الوجه الذي قُصِد إليه قد يقع من غير سبب لا منه لكن مِنْ قادرٍ آخر، فيُقال في هذا الفاعل: إنه يحتاج إلى السبب في هذا الفعل؛ لأنه إنما يُوصف بالحاجة إلى شيءٍ يجوز أن يقع عنه وعن مثله. فأمّا إذا استحال ذلك فيه، لا يقال: إنه يحتاج إليه، ولذلك يقال: إنّ الواحد منّا يحتاج في صعود السطح إلى سلّم لمّا كان لا يصح منه الصعود على وجهٍ إلّا به وبأمثاله، مع أنّ الصعود قد يقع من بعض القادرين دونه، ولذلك لا يقال في الطائر إنه يحتاج في الصعود إلى آلة لما صحّ منه ذلك دونه ودون أمثاله، فإذا ثبت ذلك وكان الفاعل منّا لا يصح أن يفعل المسبّب على الوجه المقصود إلّا بسبب، قيل: إنه يحتاج إلى الأسباب، ولمّا كان تعالى يصحّ منه أمثال ما يفعله بالسبب ابتداءً دونه لم نقل إنه يحتاج إليه.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس الواحد منكم يحتاج في العلم إلى النظر، فإنْ كان قد يصح أن يبتدئه من غير نظر، فهلّا جاز أن يوصف تعالى بالحاجة إلى السبب؟ وإن صح منه إيجاد أمثاله أو إيجاده بعينه من غير سبب؟ قيل له: إن العلم الذي يفعله بالنظر لا يصح أن فعله ويفعل أمثاله في تلك الحال إلّا بالسبب، وإنما يصح منّا فعل مثاله في حالٍ أخرى من غير نظر، واختلاف الحالَيْن يؤثّر في ذلك كما يؤثّر في الدواعي إلى الفعل، وليس كذلك حال القديم سبحانه لأنه في الوقت الذي يفعل الشيء بسبب، يصح أن يفعله أو يفعل أمثاله في الوجه المقصود دونه، على أنّ الواحد منّا لا يصح أن يفعل العلم بلا نظر إلّا عند أمرٍ آخر يقوم مقامه، فيجري مجرى سببٍ آخر. وذلك يُوجب حاجته إليه على كلّ حال، وليس كذلك حال القديم تعالى فيما يفعله بسبب.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس الواحد منكم لا يصح أن يفعل الإرادة إلّا في محلٍّ مع جواز وجود أمثالها إلّا في محلّ، فقولوا: إنّ الواحد منّا يستغني في فعلها عن

المحلّ، وأنّ الحاجة راجعة إليها دون الفاعل، ومتى قلتم: إنه تعالى يستغني عن السبب لما ذكرتم، لزمكم عليه أن يستغني الواحد منّا في فعل الإرادة عن المحلّ، بل عن القدرة، قيل له: إنّ القصد بفعلنا للإرادة كوننا مريدين ليصح وقوع الفعل منّا على وجهٍ دون وجه، ولا يصح منّا إيجاد أمثالها في الوجه الذي هو الغرض إلّا على هذا الوجه، فلذلك لم يجب أن يستغني في فعلها عن المحل، وفارق ذلك ما ذكرته في استغناء القديم تعالى عن الأسباب والآلات.

وبعد، فإنْ أراد السائل أن يقول: إنّ الإرادة لا تحتاج إلى المحلّ، وأن الفاعل منّا لها يحتاج إلى المحل ليُوجده فيه، ولم يكن غرضه بهذا الإلزام إلا التسمية، فنحن نقول بمعناه، وإنْ لم نُطلق الاسم عليه لِمَا فيه من الإيهام.

وبعد، فإنّ الحاجة إلى المحلّ فيها لا ترجع إلى فعلنا لها؛ لأنه تعالى إذا أراد أن يفعلها على وجهٍ نكون نحن بها مريدين لما صحّ أن نوجدها إلّا في محلّ، فقد صحّ أنّ هذه الحاجة يرجع إليها على هذا الوجه لا إلى الفاعل.

[٢ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: إنّ القول بأنه جلّ وعزّ يفعل بأسباب تُوجب القول بأنه يحتاج إلى آلة؛ لأن الواحد منّا إنما يحتاج إلى الآلات في المسبّب. فأمّا ما يبتدئه في محلّ القدرة، فهو غير مُحتاج إليها فيه، وقد ثبت أنّ الواحد منّا إذا رمى بالثقيل فصاكّ موضعًا صلبًا أنه يجب أن يتراجع، وتكون صلابة الموضع آلة له في تراجعه، كما أنّ القوس آلة له في الرَّمْي، وقد عُلِم أنّ الثقيل من الأجسام إذا لم يمنع مانعٌ من هويّه سقط على الأرض وتراجع كالبرد وغيره، وهذا يوجب أنّ صلابة الموضع تكون آلة للقديم سبحانه، وكلّ قولٍ يوجب حاجته إلى الآلات يوجب فساده. واعلم أنّ ما قدّمناه يزيل هذه الشُبهـــة؛ لأن الواحد منّا قد يصل بالآلات إلى أفعالٍ مسبّبة، ويكون محتاجًا إليها من حيث يتعذّر عليه إيجادها وإيجاد مثلها إلّا بآلة، والقديم جلّ وعزّ يصح منه إيجاد مثله من غير آلة، وكذلك إذا صاكّ البرد الموضع الصلب، فهو جلّ وعزّ قادرٌ على أن يفعل

مثل ذلك التراجع من غير مصاكّة، فلا تجب حاجته في التراجع إلى الموضع الصلب كحاجة الواحد منّا إلى ذلك، يبيّن هذا أنه لا سبيل للقادر منّا إلى أن يفعل التراجع من غير أن يُصاكَّ الثقيل الموضع الصلب، فما لا سبيل له إلى الإصابة إلا بالرَّمي، وهو تعالى يصح أن يبتدىء ذلك فيه، ويحصل منه الفعل على الوجه الذي يحصل لو كان هناك مُصاكّة، وذلك يُسقط ما سأل عنه، والقول في سائر الآلات كالقول فيما ذكرناه. فأمّا بنية القلب، فإنه لا بدّ منها في صحة فعل العلم والإرادة منّا ومن القديم تعالى، وليس القلب بآلة؛ لأنه لا يُتوصّل به إلى إيجاد أفعال القلوب كما يُتوصّل بالآلات، بل يُبتدأ فيه ذلك ابتداءً، فالحاجة إلى البنية ترجع إلى نفس الأفعال لا إلى الفاعل، كما أن الحاجة إلى المحل ترجع إلى الحركة لا إلى الفاعل، ولذلك يُحتاج إلى القلب المبنى بنية مخصوصة في إيجاد جنس الاعتقاد، كما يُحتاج إليه في إيقاعه على وجه، وليس كذلك حالُ الآلات؛ لأنه يحتاج إليها في إيقاع الفعل على وجوه مخصوصةٍ فقط.

[مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه تعالى لا يقال فيه إنه يفعل بكذا كما قال في الواحد منّا، ويقال: يفعل في المحالّ مِن حيث اقتضى القول الأوّل الحاجة إلى الآلة دون القول الثاني.

[٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو فعل تعالى بالأسباب، لأدّى ذلك إلى أن يوجد مِنْ أفعاله سبحانه ما لا يكون مريدًا له في حال حدوثه، وأن يكون ذلك الفعل منه بمنزلة فعل الساهي أو الممنوع من الإرادة، ويجب إن كان ذلك الفعل مما لا يقع على بعض الوجوه إلّا بالإرادة، أن يكون خارجًا من أن يقع على ذلك الوجه لفَقْد الإرادة، وهذا يُوجب من الفساد ما لا خفاء به؛ لأنه يُبطل قولكم في أنه تعالى مريد ويوجب استغناءه في وقوعه على وجهٍ دون وجه عن كَوْن فاعله مريدًا، ويوجب نقض قولكم: إن العالم بالفعل يجب أن يكون مريدًا له مع السلامة؛ لأن المسبّب إذا لم يجب أن نريده عند حدوثه، فبأن لا يجب

أن نريده من قبل أوْلى، ويوجب أيضًا نقض قولكم: إن العزم لا يجوز على الله تعالى، لأنكم إن قلتم إنه يريد المسبّب عند السبب مع تراخيه عنه، فقد جوّزتم العزم عليه. واعلم أن المسبّبات على ضربين: أحدهما لا يقع على الوجه الذي يقع عليه إلّا بالإرادة كالأخبار وغيرها، والثاني: لا يحتاج في الوجه الذي وُجد عليه إلى إرادة كالآلام وغيرها، فما يفعله تعالى بسبب يجب أن يُنظر فيه، فإنْ كان من القسم الأوّل يجب كونه مريدًا له في حال حدوثه لا في حال حدوث سببه، وإلّا لم يكن بأن يقع أوْلى على وجه من أن يقع على وجه آخر، ولذلك يجب كَوْن الواحد منّا مريدًا للخبر عند أوّل حرفٍ منه، ولو أراده عند السبب لما صحّ كونه خبرًا. وما كان من القسم الثاني، فإنه يجب أن يريده عند السبب لا عند حدوثه؛ لأن وجوده يتعلّق بوجود سببه، وبعد وجود سببه يصير في حكم ما قد وُجد وتقضّى، فإذن يجب أن يُراد في الحال التي يتعلّق حدوثه باختيار الفاعل، وهي حال حدوث السّبب، فلذلك وجب أن يريد في تلك الحال، ولسنا نقول: إنه تعالى لا يريد المسبّبات من فعله، بل يجب كونه مريدًا لها، وإنما الخلاف في متى يجب أن يكون مريدًا لها.

[مقالة أبي هاشم]

فقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه يجب أن يريده في حال السبب أو قبل حال وجود المسبّب، ولم يقطع على أحد الأمرين، وأظنّه رحمه الله قد قال في موضع: إنه يجب أن يريده عند السبب، والذي قدَّمناه من القسمة لهذا الباب هو الواجب؛ لأن الواقع على وجهٍ دون وجه لا يصح أن يكون كذلك إلا بإرادة تُقارن الفعل إنْ كان معنًى واحدًا، أو أوّل جزء من الفعل إنْ كان جُملة؛ لأنّ ما يتقدَّم ذلك لا يجوز أن يصير به على بعض الوجوه. فأمّا إرادة إحداثه، فيجب أن يجري القول فيه على الوجه الآخر؛ لأن وجوده إذا كان مانعًا لوجود السبب، فيجب أن يُراد في حال السبب، ولا نقول: إنّ هذه الإرادة إذا انعدمت تكون عزمًا؛ لأن الذي نخصّه بهذه الصفة هو كل إرادة تتناول فعله المبتدأ في المستقبل، فأمّا إذا تناول المسبّب في حال وجود سببه فغيرُ مُمْتنع أن يتقدَّم ويكون اختيارًا لا عزمًا، كما أن ما يتقدَّم الجملة من الفعل ويوجد مع أوّل جزءٍ

منه يكون اختيارًا لا عزمًا، وإنما تنفي عنه تعالى الإرادة التي تجري مجرى توطين النفس منّا، والذي نقوله من أن العالم بالفعل يجب أن يكون مريدًا له مع السلامة صحيح، ولسنا نقول: يجب أن يريده في حاله، بل فيه ما يجب ذلك فيه، وفيه ما لا يجب أن يتقدَّم إرادته على ما بيّناه في المسبّب، كما أنّ فيه ما يجب أن يريده فقط، وفيه ما يجب أن يريده على وجهٍ دون وجه، وهذه الجملة تُسقط ما تعلّق به هذا السائل.

[٤ ـ] شُبهـــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان سبحانه يفعل بأسباب لوجب أن يكون الاعتماد اللازم مولّدًا للحْركات من فِعْله، ولو كان كذلك لوجب ألا يصح أن يمنع الثقيل من النزول من حيث يوجب ذلك القول بأنّا نمنعه تعالى من الفعل، وذلك يستحيل في القادر لنفسه، وكان يجب ألّا يصح أن نتحرّز من وقوع الثقل علينا من بردٍ وغيره من حيث يوجب ذلك منع ما يفعله جلّ وعزّ على جهة التَّوليد، فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأنه ليس في فعله متولّد. واعلم أنّ القديم تعالى يعلم ما يولّده الاعتماد اللازم وما لا يولّده بأن يحصل هناك مَنْع قبل خلقه له، وإنما يريد حدوث ما يعلم أنه يتولّد عنه دون غيره، فإذا صحّ ذلك لم يجب كون الواحد منّا مانعًا له من مسبّب الاعتماد إذا منع الثقيل من النزول؛ لأنه تعالى لم يُرِد إيجاد ذلك حتى لو لم يمنعه، والحال هذه كان لا يوجد أيضًا ويحصل هناك ما يقوم مقام فعلنا في المنع من جهته تعالى، وما هذه حالُه لا يقالُ إنه ممنوع منه لأنّ المانع إنما يمنع غيره من إيجاد ما لولا منعه لوجب وجوده وما قد أراد المريد إيجاده. فأمّا ما لا داعي له إليه ولم يرد إحداثه، فإنّه لا يكون ممنوعًا من فعله، ولذلك لا يصير الصبيّ مانعًا للقويّ بتحريك يده عن التسكين لما لم يرد القويّ تسكينها، وإذا صحّ ذلك لم يجب كون الواحد منّا مانعًا للقديم تعالى عن المسبّب، وكذلك فلا يجب متى تجرّز من البرد أن يكون مانعًا له من السقوط عليه لما بيّناه، على أنّ هذا الكلام يعود على مَنْ قال إنه يجب أن يفعل تعالى في الثقيل الحركات، وإنْ لم تكن متولّدة من الاعتماد، بأن يقال له إذا منعه الواحد منّا من النزول فقد منع القديم تعالى مِنْ فعل الحركة، وأيّ شيءٍ أجاب به في ذلك فهو جوابنا

فيما سألنا، ولهذه الجملة قلنا: إنه تعالى يعلم ما يمنع المكلّف منه فلا يكلّفه، وإنما يكلّفه ما يتمكّن من إيجاده، فلا يجب أن يقال: إنّ المانع غيره من الصلاة قد منعه مما كلّف، بل يستدلّ بالمنع على أنه لم يكلّفها قطّ، ويقول: إن المكلّف متى علم تعالى من حاله أنه يعمل لتحصيل الآلات، فإنه يكلّفه تعالى، ومتى علم أنّ الآلات لا تحصل له لم يصح أن يكلّفه إلّا بشرط أن يمكّنه منها، فقد بان لك أنه لا يمتنع أن تكون إرادته تعالى لفعل نفسه يختلف بحسب ما يعلم مِنْ فعل غيره، كما لا يمتنع أن تختلف إرادته لفعل غيره من حيث يعلم أنه يمنع منه، ولا مُعتبر بقول القائل: إنّا منعنا الحجر من النزول، وأنّ زيدًا منع مِنْ وصول البَرَد إليه؛ لأن ذلك مُجاز لما بينّا من أنّ حقيقة ذلك لا تجوز في أفعال القديم تعالى.

فإن قيل: إنّ قولكم: إنّه تعالى يفعل بأسباب تؤدّي إلى أن يدخل نفسه في الفعل بفعل سببه، وهذا نقصٌ في القادر، قيل له: إنه يصير في حكم الموجود بوجود سببه، ويخرج من أن يتعلّق وجوده باختياره، فلا يجب ذلك فيه كما لا يجب فيما قد وجد.

وبعد، فإنه تعالى يصح أن يمنع السبب مِنْ فعله مِنَ التَّوليد، ويصح ألّا يفعل المَنْع فيتولّد عنه، فقد صار المسبّب من هذا الوجه في حكم ما يتعلّق باختياره، فلا يجب فيه ما ذكره السائل، وإنْ وجب ذلك في الواحد منّا من حيث يتعذّر عليه المَنْع من المسبّب في كثيرٍ مِنَ الأحْوال، وهذا السؤال يرجع على كل مَنْ قال في المتولّدات إنها أفعاله تعالى، سواء قال: إنه يبتدىء إيجادها كما قاله شيخنا أبو عليّ رحمه الله، أو قال: إنه يفعلها على سبيل الإيجاب بخلقه الجسم كما قاله النّظام، وإنما يصلح أن يتعلق به مَنْ يقول: إنّ الفعل فعلٌ للمحلّ، وقد كشفنا الجواب عنه.

[٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو فعل تعالى على سبيل التوليد لم ينفصل ما يفعله متولّدًا مما يفعله بالعادة عند فعلنا؛ لأنه على طريقة واحدة يحدث عنده وبحسبه كالمتوليد نحو ما يفعله من العلم الضروري عند الإخبار، وما يفعله من الموت عند القتل، وما يفعله من السكر عند الشُّرب، فإذا لم يصح أن يقال في ذلك إنه

فعله متولّدًا، فكذلك لا يصلح مثله فيما يتولّد عن فعله تعالى، ويجب أن يكون مبتدأ مِنْ فعله أو فعل للمحل بطبعه. واعلم أنّ ما يتولّد عن فعله تعالى يفارق ما يفعله بالعادة عن فعل غيره؛ لأنه لا يوجد مع ارتفاع الموانع ولا مثله إلّا ويولد، وقد يوجد مثل الشيء الذي عنده يفعله بالعادة ولا يفعل ذلك على بعض الوجوه؛ لأن هذه الأخبار ومثلها قد توجد ولا يفعل العلم الضروري، ومع وجودها قد يفعله في العاقل دون غيره، وإذا كان المُخبر غير عالمٌ به لم يفعله ألبتّة، وليس كذلك حال المتولّدات، وكذلك القول في السُّكر، إنه يختلف حدوثه في الشاربين، إنْ كان معنًى حادثًا فقد يحدث في واحدٍ عند قدر ولا يحدث في غيره عنده، وقد يختلف حال الشارب فيه بالأزمنة واختلاف أحواله، وكذلك القول في الشبع عند الأكل، فأمّا إنْ كان ذلك انتفاء معنًى فلا كلام فيه. فأمّا الموت عند القتل، فقد بيّنا أنه لا يجب وجوده عندنا إن ثبت أنّ الموت معنًى. فأما عند شيخنا أبي علي رحمه الله، فقد لا يحدث أيضًا بأن يُبنى المحل بنيّة تحتمل الحياة، ولو كان متولّدًا لم يصح ذلك فيه، ونحن نستقصي القول في بعد مِنْ بعد، وقد أتَيْنا من فعل على طرفٍ من القول فيه عند إبطال القول بالطبع.

[٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان تعالى يفعل متولّدًا لم يخلُ من أن يصح أن يفعل ما يفعله متولّدًا مبتدأ، أو لا يصح ذلك، فإن قلتم: إنّ ذلك يصح، وجب كونه صحيحًا منّا أيضًا فيما نفعله متولّدًا، ووجب متى وُجِد أن يكون متولّدًا مبتدأً ووجب كونه قادرًا عليه من وجهين، وذلك يوجب صحة كون الشيء مقدورًا لقادرين، وإن قلتم؛ لا يصح ذلك، وجب كونه محتاجًا إلى السبب في إحداث هذا المسبّب بعينه، وإنِ استغنى عنه في أمثاله ولزم خروج المسبّب من كونه مقدورًا له، وإنْ لم يوجد ولم يتقضّ وقته، وفي هذا نقض هذا الأصل الذي يعتمد عليه فيما يخرج به المقدور من أن يكون مقدورًا. واعلم أنّ سؤاله لا يتّجه على كِلَا القولين؛ لأنّا إن قلنا بما قاله شيخنا رحمه الله أوّلًا مِنْ أنّ عَيْن ما يقع منه متولّدًا كان يجوز أن يفعله مبتدأ لم يوجب ذلك فسادًا؛ لأن له رحمه الله أن يقول: إن المقدور لا يخرج من كونه مقدورًا له إلّا بوجوده وتقضّي وقته،

والمسبّب لم يوجد ولم يتقضّ وقته، فيجب ألّا يخرج من كونه مقدورًا، ونقول: إنّ السبب فينا كالآلة، فإذا كان نفس ما الآلة آلة فيه يصح أن يفعله غيره مِنْ غير آلة، فكذلك القول في المتولّد ولا يوجب ذلك كون مقدور واحد بقدرتَيْن ومن قادرَيْن؛ لأن هذا المقدور يرجع إلى قادرٍ واحدٍ وإنْ وقع منه بوجهَيْن، فهو بمنزلة وجود الشيء على وجهين من قادرٍ واحد، فكما لا يجب كونه موجودًا معدومًا إذا أوْجده على أحد الوجهين دون الآخر، فكذلك القول في هذا المقدور، وله رحمه الله على المذهب الثاني، وهو أنّ عليه ما نفعله متولّدًا لا يصح أن نفعله مبتدأً، أن يقول: إنّ ذلك لا يُخْرجه من كونه متولّدًا، بل هو الذي يحقّق ذلك فيه من حيث ثبت أنّ من حقِّ السبب أن يُوجب المسبّب، ولا يتعلق وجوده إلّا به، كما لا يتعلق وجود المقدور إلّا بالقدرة التي هي قدرة عليه، ونحن نبيِّن القول في هذا الباب في فصلٍ منفرد ونتقصّاه، والقدر الذي أوردناه يكفي في إسقاط هذه الشُبهـة، وإنْ كان الأَوْلى هو المذهب الثاني من حيث يؤدّي القول الأوّل إلى صحة وجود الشيء من وجهَيْن، وما دلَلْنا به على إبطال فعلٍ من فاعلَيْن ومقدورٍ بقدرتَيْن يُبْطل ذلك على ما نأتي على بيانه من بعد إن شاء الله.

[٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم:

قالوا: لو كان تعالى يفعل بأسباب ومثل ما يفعله بالسبب يجوز أن يفعله ابتداء، لم يكن لفعله ذلك بالسبب معنًى؛ لأن الغرض إذا كان إيجاد المسبّب، وذلك مُمكن دون السبب، فإيجاده بالسبب يوجب كون الشيء عبثًا.

فإن قلتم: إنه يفعل ذلك للمصالح، فيجب إذا تعلق الصلاح[١] بالسبب دون المسبّب أن يكون المسبّب عبثًا، ويجب ألّا يفعل تعالى في الآخرة شيئًا مِنْ أفعاله بسبب؛ لأنّ ما يفعله للمصلحة إنما يحسن في دار التكليف، وقد صحّ أنه تعالى يفعل في الآخرة الآلام في أهل النار متولّدًا عن اعتماد النار، وأنه يُجْري المياه والعسل وغيره بالاعتماد الذي فيه إلى غير ذلك مما يطول

(١) الصلاح: هو النفع أو ما أدّى إليه. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٨٦). ضد الفساد، وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦).

ذِكْره، فإذا وجب القول بإثبات التولّد في فعله ما ذكرناه، فيجب نفي ذلك عن فِعْله، والقول بأنه تعالى لا يفعل بالأسباب ألبتّة. واعلم أنّ الأصل في هذا الباب أنه تعالى كما لا يفعل المبتدأ مِنْ فِعْله إلا لغرض يخرج به من كونه عبثًا، فكذلك المتولّد وسببه، ولا يجوز أن يفعل أحدهما لغرضٍ فيه ويحسن الآخر من غير غرضٍ يخصّه؛ لأن وجه الحسن يجب حصوله في كل فعلٍ من أفعاله تعالى، وإلا فالقُبْح أوْلى به.

[مقالة أبي هاشم]

ولذلك جوَّز شيخنا أبو هاشم رحمه الله كون السبب حسنًا[١] أو قبيحًا[٢]، والمسبّب غير حسن ولا قبيح، وإن لم يجوّز أن يكون حسنًا مع كون سببه قبيحًا على ما نفصّله مِنْ بعد، فإذا صح ذلك والواجب أن تقضي بأنه تعالى إنما يفعل بالسبب لمصلحة يختصّ بها السبب، ويفعل المسبّب لما فيه من النّفع في دار الدنيا؛ لأنه تعالى قادرٌ على أن يُجري السفن على الوجه الذي تقع به المنفعة للعباد من غير أن يكون اعتماد الماء مولّدًا له، لكنه لما كان كمال المنفعة أن يكون جَرْيها بحسب مرادهم في الجهات التي يُجْرونها إليها، وجب أن يخلق تعالى المياه ليصح تصريف السُّفن عليها، ولا يكون الماء ماءً إلّا وفيه اعتماد، وعَلِم سبحانه أنّ ذلك الاعتماد إذا ولد كان فيه منفعة، فخَلْقه على هذا الوجه حصل فيه ضروبٌ من الاعتبار، وجميع ما فعله تعالى مِنَ الأفعال بالأسباب هذا حاله، ومتى لم يصح ما قصد إليه تعالى من النّفع إلا ببعض الأفعال، فيكون كالمؤدّي إليه حسن ذلك وخرج من باب العبث، فلو كان في الأسباب ما لا يقع فيه بنفسه، لكنه لا يحصل نفعٌ آخر معلوم إلّا بأنْ يكون موجود الحسن، وكذلك القول في المسبّبات، ولذلك يَحْسُن من الواحد منّا أن يفعل السبب لغرضٍ فيه، وإنْ كان لا بدّ من وجود

---

(١) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًّا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

(٢) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذم على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

المسبّب عنده، فأمّا ما يفعله تعالى في الآخرة من النار واعتمادها، فقد بيَّن شيوخنا رحمهم الله أنه وإنْ كان تعالى قادرًا على أن يفعل الآلام في أجسامهم على جهة الابتداء، فمتى تولّد ذلك عن تفريق النار كان أهْوَل وأعظم، وفيه أنه يَأْلَمُون بإدراك نفس النار عند المُماسّة، فيحصل فيه معنًى زائد، وبحصول الألم عن التقطيع والتفريق في الجسم تأثيرٌ في النفس ليس له متى وُجِد ابتداء، فلِمَا فيه مِنْ هذه الوجوه حُسن أن يفعلها جلّ وعزّ وإنْ كان قادرًا على ابتداء الآلام، وكذلك القول فيما يفعله تعالى في الجنّة من الأسباب، أنه لا بدّ من أن يكون فيه مزيدَ سرور ومنفعة لهم؛ لأنهم إذا اشتهوا تناول العسل من النهر الذي يجري فيه، أوِ اشتهوا النظر إليه على هذا الوجه، فلهم من السرور أكثر مما يحصل متى وجدوه بخلافه، وكذلك القول في سائر ما سأل في هذا الباب، ونحن نبيِّن القول من بعد في تفصيل ما يتولّد مِنْ فعله جلّ وعزّ وما لا يصح كونه متولّدًا.

فصل في الدّلالة على أنّ ما يفعله الواحد منّا متولّدًا لا يصح أن يفعله بعينه مبتدأً

[مقالة أبي هاشم في الجامع]

اعلم أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد ذكر ذلك ومَنَع منه وفرّق بين الواحد منّا وبين القديم تعالى في هذا الباب «في الجامع»[١]، وإنْ سوّى بينهما في بعض الأبواب، وجملة ما يجب أن يحصل في هذا الباب أنّ ما يفعله الواحد منّا متولّدًا لا يخلو من قسمين: إمّا أن يكون محلّ السبب والمسبّب واحدًا أو يتغاير محلّاهما، فإن كان متغايرًا نحو الألم والوها وغيرهما، فلا شُبهـة في أنه لا يصح أن يبتدئه؛ لأن المبتدأ من الفعل يجب أن يحلّ في محلّ القدرة عليه، والمتولّد في هذا الوجه يحلّ في غير محلّ القدرة، ولا يجوز فيما يحلّ في محلّ أن يفعله في محلٍّ آخر، ولا يجوز أن يبتدىء بالقدرة في غير محلّها، فإذن يجب ألّا يجوز فيما يفعله متولّدًا عن سبب في محلّ القدرة في غير محلّها أن يفعلها ابتداءً. فأمّا المتولّد إذا حلْ في محلّ السبب، فهو على

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

ضربين: أحدهما يحصل في محلٍّ واحد ومحلّ القدرة وغيرهما؛ وذلك كالألم الذي يتولّد عن الوها، لأنه لا يصح أن يفعل بالقدرة التي يحلّ الألم في محلّها الوها والألم ابتداءً، وإنْ لم يمتنع أن يولّد ذلك فيه بأن يتراجع الحجر إليه، وإنما يُوهي بعضوه عضوًا له آخر، فالقول في هذا الوجه كالقول فيما قدَّمناه؛ لأنه لا يجوز أن يبتدىء بالقدرة الألم في محلّها، فلا يصح إذن أن يفعله إلّا متولّدًا. فأمّا العلم المتولّد عن النظر والحركة عن اعتماد الثقيل إذا أُرسل إرسالًا، وحركة الكفّ متى تراجع الحجر بالمُصاكّة إلى الكفّ، فهي أجمع تحلّ محلّ القدرة؛ فلقائلٍ أن يقول: جوّزوا أن يفعلها تارة بسبب، وتارة أخرى مبتدأ؛ لأن المحل الواحد والقدرة واحدة، والشُبهة إنما تحصل في هذا القسم دون القسم الأوّل الذي يتغاير فيه المحل أو القدر، فالذي يدلّ على فساد ذلك أنّ من حقِّ القدرة أن يصح أن يبتدأ بها في كلِّ وقت حركة؛ لأن القول بخلاف ذلك يؤدّي إلى قلب جنسه في حال بقائها، وذلك يستحيل فيها، فلو صحّ أن يفعل ما قد فعل سببه ابتداءً لصحّ أن يفعله ويفعل معه حركة أخرى مبتدأة؛ لأن إيجاده لسبب حركة تحصل في الثاني لا يُخرجها من أن يصح أن يبتدىء بها في الثاني حركةً على ما بينّاه؛ لأن ما يقع عن السبب في حكم الموجود، فلا يجوز أن تخرج القدرة من أن يصح أن يفعل بها مِنَ الأفعال المبتدأة ما كان يصح لولا تقدّم السبب، وقد عُلِم أنه لو لم يبتدأ بما قد فعل سببه لوقع من غير اختياره، فيجب ألّا يؤثر ذلك فيما يصح أن يبتدئه، فإذا ثبت ذلك، فلو صح أن يبتدىء ما قد فعل سببه، لصح أن يفعله ويفعل معه الحركة الأخرى؛ لأنه إذا صحّ أن يفعل كل واحدٍ بانفراده في تلك الحال، ولا مانع من اجتماعهما، فيجب أن يصح أن يفعلها جميعًا، وفي هذا صحة إيجاد جزأين من جنسٍ واحدٍ في محلٍّ واحد بقدرةٍ واحدة، وتجويز ذلك يؤدّي إلى خروج مقدور القدرة في وقتٍ واحد في محلٍّ واحدٍ من جنسٍ واحدٍ عن الحصر، وقد ثبت فساده على ما نُبيِّنه من بعد. وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يفعل بالقدرة الحركة المتولّدة أو الحركة المبتدأة، ولا يصح أن يفعلهما بها كما يصح أن يفعل أحد الضدَّيْن على البدل، ولا يصح أن يفعلهما جميعًا؛ وذلك لأن تعلُّق القدرة بالضدَّيْن يستحيل إلّا على البدل لاستحالة وجودهما معًا، وهاتان الحركتان يصح اجتماعهما لتماثلهما، فإذا لم يمنع من وجودهما مانع والقدرة متعلّقة بهما، فيجب أن يصح مِنَ الواحد منّا

أن يفعلهما بقدرة واحدة، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله «في الجامع»: لو صحّ مِنَ الواحد منّا أن يفعل بالقدرة حركتين في محلٍّ واحد في وقتٍ واحد لصحّ أن يفعل ما فعله بالسبب على جهة الابتداء، لكنه لمّا امتنع ذلك لم يصح أن يبتدىء بالتولُّد، ولما صح ذلك من القديم تعالى، صحّ أن يبتدىء سبحانه ما قد فعل سببه وجعل هذه النكتة مُوجبة للفصل بين القادر بقدرة والقادر لنفسه في هذا الباب.

[شُبهــة]

فإن قيل: أوَ لستم تجوّزون أن نفعل بالقدرة الواحدة أجزاء من التأليف في المحلّ الواحد إذا قَرُب الجزء من أجزاء؛ لأن تلك المجاورة تولّد التأليف في كلّ ما جاور محلّهما من الأجزاء من حيث كان حكمهما مع الجميع واحدًا، فليست بأن تولّد في البعض أوْلى من أن تولّد في الكلّ؟ فإذا جاز أن نفعل الأجزاء الكثيرة من التأليف في المحلّ الواحد بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد، ولا يوجب ذلك فسادًا من حيث انحصر بانحصار الأجزاء المجاورة لذلك الجزء، ولا يجوز أن نريد ذلك على ستّة أجزاء، فجوّزوا أن نفعل بالقدرة الواحدة حركتين أو حركات بعضها نبتدئه بالقدرة وبعضها ما كان يجوز أن يقع عن سبب، ولا يوجب ذلك خروجها على الحصر. قيل له: إنّ ما ذكرته في التأليف هو حُكم ما يتغاير محلّه؛ لأن كل تأليف منه يوجد في المحلّ وفيما يجاوره، فلذلك صحّ أن تحصل هناك أجزاء من التأليف بقدرة واحدة عن سببٍ واحد، وليس كذلك الحركة؛ لأن محلّها واحد، ومتى جوَّزنا أن نفعل بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد في المحل الواحد أكثر من جزءٍ واحد، أدّى إلى أن لا نقف على حدٍّ، وفي ذلك مِنَ الفساد ما نُبيِّنه في باب القدر، وممّا يدلّ على أن ما نفعله بسبب لا يصح أن نفعله ابتداءً، أن صحّة ذلك تؤدي إلى صحة وجود الشيء من وجهين: أحدهما بسبب تولّده، والثاني بالقدرة التي نبتدئه بها، وهذا يوجب من الفساد ما يُوجبه جواز وقوع الفعل الواحد بقدرتين ومن قادرَيْن، ونحن نبيِّن صحة هذه الطريقة من بعدُ عند الدلالة على أنه جلّ وعزّ لا يصح فيما يفعله متولّدًا أن يبتدئه؛ لأن هذه العلّة مستمرّة في الشاهد والغائب، ومما يدلّ على ذلك أنّا قد بيّنا أنّ الوجود لا يصح فيه تزايد، فلو صحّ فيما

نفعله بسبب أن نبتدئه لصحّ منّا ذلك، وإن تقدَّم السبب؛ لأن تقدُّمه لا يغيّر حال القدرة وحال القادر، فكان يجب أن يكون ذلك السبب قد وُجِد من كِلَا الوجهَيْن، فلا يصح أن يوجد منهما جميعًا، وحاله في الوجود كحاله لو لم يُجِز أن يوجد إلّا من أحد الوجهين؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن لا يكون للوجه الآخر تأثيرٌ ألبتّة، وقد عَلِمْنا فساد ذلك، وليس له أن يقول: إنّ كل واحدٍ منهما لو انفرد لاقتضى وجوده، وهذا تأثير معقول لأنّا قد بيّنا فساد هذا السؤال عند الدّلالة على أنّ مقدورًا واحدًا بقدرتين ومن قادرَيْن لا يجوز، ومَنْ قال بما قدَّمناه لا يمكنه أن يعتصم من تجويز ذلك على ما يذهب إليه المجبّرة، فإذا ثبت فساد قولها وجب فساد هذا القول أيضًا. ويمكن أن يقال في ذلك لو كان العلم المتولّد عن النظر يصح أن نفعله ابتداءً لم يكن لتكليف النظر معنى؛ لأنه مشقّة تُتَحَمّل ليتوصّل به إلى العلم، فإذا صحّ فعله ابتداءً فتحمّل النظر عبث، ويجب أن يصح ممّن يعلم الدَّلالة أن يبتدىء فيفعل العلم، كما يصح منه أن يفعله عن النظر، وفي تعذُّر ذلك دلالة على استحالة وجود هذا العلم إلّا عن النظر، وليس لأحدٍ أن يقول: إنما يحتاج إلى النظر ليصير الاعتقاد المتولّد عن النظر علمًا، وإلّا فجائزٌ أن نفعل الاعتقاد الذي يتولّد عن النظر ابتداءً ولا يكون علمًا ولا يحتاج إلى النظر في إيجاده؛ وذلك لأن الاعتقاد المتولّد عن النظر إنّما يكون علمًا لكون الناظر عالِمًا بالدليل لا لمكان النظر، ولذلك يفعل هذا الاعتقاد علمًا لكون الناظر عالمًا بالدليل لا لمكان النظر، ولذلك يفعل هذا الاعتقاد علمًا في المستقبل متى كان عالِمًا بالدليل، ولذلك قلنا: لو وردت عليه شُبهــة قادحة في الدليل لخرج من أن يكون عِلْمًا، وإنْ كان حال النظر المتقدِّم لا يتغيّر، ولذلك قلنا: لو عُلِم في المسألة أدلّة وردت عليه شُبهــة في الدليل الذي فيه أولًا لم يبطل عِلْمه؛ لأن عِلْمه بالدليل الثاني يقوم مقام عِلْمه بالدليل الأوّل في جواز بقاء العلم، وكلّ ذلك يبيّن أنّ العلم إنما يكون علمًا من حيث عَلِم الناظر الدلالة، فلولا أن النظر مما لا يصح أن يفعل الناظر العلم إلّا به، لكان تحمُّل المشقّة فيه عبثًا لا فائدة فيه، ولما صحّ مِنَ العُقلاء الفزع إليه، كما لا يصح من الطائر في صعود السطح الفزع إلى السلم إذا كان الغرض هو الصعود فقط، ومما يقال في ذلك أنه قد ثبت أنّ ما يُفعل بقدرة لا يجوز أن

يُفعل بأخرى على وجه، وإنما وجب ذلك من حيث كان الحدوث لا يقع فيه تزايد، فيجب في كلّ جهة يحدث منه الشيء ألّا يجوز أن يحدث إلّا منها، ولذلك وافق السبب القدرة في هذا الباب، فلم يصحّ أن يقع المسبّب الواحد عن سببين، كما لم يَجُز وقوعه بقدرتَيْن، فإذا صح ذلك لم يَجُز فيما ثبت وجوده بالسبب أن يُفعل ابتداءً، بل يجب أن يكون القول في ذلك آكد؛ لأن السبب من حقِّه أن يوجب وجود المسبّب من غير أن يتعلّق باختيار القادر، وليس كذلك ما يفعل بالقدرة ابتداءً، فإذا كان ما يوجد بالقدرة مع أنه لم يحصل فيه وجه يوجب وجوده لا يصح أن يوجد إلّا بها، فبأن لا يجوز أن يوجد المتولّد إلّا بالسبب مع أنه يوجب وجوده أوْلى، ومما يقال في ذلك أنّ من حقِّ ما يُبتدأ بالقدرة أن يصحّ من القادر أن يفعله وألّا يفعله، ومن حقِّ ما يوجد عن السبب أن يجب وجوده مع ارتفاع الموانع. فإذا صحّ ذلك، فلو جوَّزنا في المعنى الواحد أن يحدث على الوجهين لتناقض فيه الحكم؛ لأنه كان يجب أن يصح ألّا يفعله من حيث كان مبتدأً، وأن يجب أن يفعله مِنْ حيث كان مسبّبًا، وهذا مُحال، ولا يمكنه أن يقول: متى وُجِد السبب لم يصح أن يفعله إلّا به؛ لأنّا قد بيّنا أنه إذا كان مقدورًا بالقدرة، فلا وجه يمنع من كونه مقدورًا بها ابتداءً؛ لأن تقدُّم السبب لا يمنع القدرة من أن تكون متعلّقة به كتعلّقها لو لم يتقدَّم، وفي هذا ما قدَّمناه من التناقض، وقد يقال فيه: إنّ من حقِّ ما نبتدئه بالقدرة ألّا يقع متى حصل هناك داعٍ يصرفه عن فعله، فلو كان ما يقع عن السبب يجوز أن يبتدئه لوجب متى حصل هناك ما يصرفه عن فعله لا يوجد من حيث صحّ أن نبتدئه، وأن يجب وجوده من حيث وُجِد سببه، وهذا يتناقض. فإذا ثبت أنّ وجوده واجبٌ ولا تؤثّر الكراهة والدواعي في وجوده، فقد عَلِم أنّ إيجاده على جهة الابتداء لا يصحّ ألبتّة، ومما يقال في ذلك أنه لو صح أن نبتدىء المسبّب لوجب، وإن وُجِد سببه، أن يصحّ أن يُؤمر به ويُنهى عنه، كما يصح ذلك في الأفعال المبتدأة، ولما صحّ أن يتولّد من إيجاده ذا وُجِد سببه كما لا يصح في الأفعال المبتدأة، وإذا بَطُل ذلك وصار في حكم الموجود في قُبْح أمره به ونَهْيه عنه وصحة توبته منه، فيجب القضاء بأنّ إيجاده على جهة الابتداء مُحال.

فصل فيما يفعله تعالى متولّدًا هل يصح أن يبتدئه أم لا؟

[مقالة أبي هاشم]

اعلم أنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر في «الجامع الكبير»[١] أنه يصح أن يفعله مبتدأ، ودلّ على ذلك بأنْ قال: إنّ ما يقدر عليه تعالى لا يخرج من أن يكون مقدورًا له إنْ كان مضمنًا بوقت، إلّا بأن يوجد أو ينقضي وقته، وإن لم يكن مضمنًا بوقت، فبأن يوجد فقط؛ لأن حاله جلّ وعزّ في كونه قادرًا لا يجوز أن يتغيّر لكونه قادرًا لنفسه، والذي يُخْرجه من كونه قادرًا على الشيء أمرٌ يرجع إلى المقدور دونه، ولا حال تُعقل في المقدور تقتضي ذلك إلّا ما بيّناه، وقد عَلِمْنا أنّ المسبّب من مقدوراته التي تتأخّر عن السبب، وإن وُجِد سببه ولم يتقضّ وقته ولا وُجِد، فيجب كونه مقدورًا على ما كان، ولا يجوز أن يكون مقدورًا أو لا يصح من القديم سبحانه إيجاده كسائر المقدورات، وتفارق حاله حال الواحد منّا؛ لأن قدرته لا يصح أن تكون قدرةً إلّا على جزءٍ واحد من الجنس الواحد في محلّها، والقديم تعالى يقدر على ما لا نهاية له مِنْ أمثال المسبّب، فيجب كونه قادرًا على المسبّب نفسه. قال: ولا يجب إذا فعله أن يكون مسبّبًا غير مسبّب؛ لأن كونه مسبّبًا يقتضي وجوده بالسبب، وكونه غير مسبّب يقتضي أنه وُجِد ابتداءً، وإنما يفعله تعالى على أحد الوجهين، ويمكن أن يقال إنه متى فعل السبب وجب وجوده به، ولا يصح أن يكون مبتدأ لوجوب وجوده بالسبب، وكان يصح ألّا يوجده بالسبب ويبتدىء إيجاده، فلا يصح أن يكون موجودًا من الوجهين، ولا يجب أن يكون مسبّبًا غير مسبّب على هذه الطريقة؛ لأنه عند وجود سببه لا يصح أن يكون إلّا متولّدًا، وقد كان يصح ألّا يوجده فيصح وجوده مبتدأ، لكن هذا القول ينقض أصل الدلالة لأنها مبنية على أنه بوجود سببه لا يخرج من كونه مقدورًا؛ لأن القادر على الشيء متى لم يتغيّر حاله ولا يوجد مقدوره وتقضّى وقته فلا يصح خروجه من كونه مقدورًا، وإذا كان ناقضًا للدّلالة لم يصح التمسّك به، فيجب إذن أن يكون بعد وجود سببه إذا أراد إيجاده أن يكون

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مبتدأً مسبَّبًا، وبيَّن رحمه الله أنّ حاله تعالى بخلاف حال الواحد منّا؛ لأنه إنما لم يجز أن نفعل نحن المسبّب ابتداءً لأمرٍ يرجع إلى القدر، كما أنه لا يصح منّا إعادة مقدوراتنا لشيءٍ يرجع إليها، وهو تعالى قادرٌ لذاته فيجب أن يصح فيه أن نفعل ما يفعله متولّدًا على جهة الابتداء، ويمكن أن يقال في ذلك: لو جاز أن يكون في مقدوره ما يستحيل أن يقع إلّا متولّدًا لم نأمن أنّ في الأجناس ما يستحيل وقوعه من جهته إلّا متولّدًا؛ لأن تجويز ذلك في العين الواحدة يوجب تجويزه في الجنس. ألا ترى أن الواحد منّا لمّا لم يقدر على أن يفعل المتولّد ابتداءً لم يمتنع أن يكون في الأجناس ما يستحيل أن يفعله إلّا متولّدًا، فقد يقال في ذلك: لو كان في الأعيان ما يستحيل أن يفعله سبحانه إلّا متولّدًا لوجب كونه مُحتاجًا في إيجاده إلى سببه؛ لأنه لا يصح أن يوجده إلّا به، وقد يصح وجود أمثاله من غير سبب، وحاجته إلى السبب في بعض الأفعال تُوجب جواز حاجته إلى الآلات، وهذا فاسدٌ لما بيّناه، فيجب القضاء بأنّ نفس ما يولّده يصح أن يبتدئه، ويفارق حاله حالنا في ذلك. وقال رحمه الله في بعض الأبواب: يستحيل أن يفعل تعالى المتولّد ابتداءً، واعتلّ في ذلك بأنّه لو صح أن يبتدئه بلا سبب ويفعله بسبب لصح وجوده من وجهَيْن، كلُّ واحدٍ منهما لوِ انفرد لوُجِد به، وهذا يؤدّي إلى أنه إذا حصل أحدهما دون الآخر أن يكون موجودًا معدومًا؛ لأن كلّ شيء يصح وجوده من وجه، فإذا انتفى ما به يوجد بقي معدومًا، ومتى حصل ما به يوجد حصل موجودًا، وهذا يوجب كونه موجودًا معدومًا، والقول فيه كالقول في استحالة مقدور من قادرَيْن وبقدرتَيْن، فما دلّ على استحالة ذلك يدلُّ على بطلان هذا القول، وليس لهم أن يقولوا: إنّ الوجود صفة واحدة لا تتزايد، فكيف يصح على ما رتّبتم أن يكون موجودًا معدومًا؛ وذلك لأن الوجود إذا كان حاله ما ذكرنا كان القول فيه آكد؛ لأنه يجب حصوله بحصول أحد الوجهَيْن، وألّا يحصل من حيث لم يحصل الوجه الآخر، وهذا يوجب ما ذكرناه، وبهذه الطريقة نمنع من وقوع مسبَّبٍ واحد عن سببين، يبيّن ما قلناه إنّ سبب هذا الفعل إذا وُجِد فلا يخلو من أن يجب وجود الفعل أم لا يجب، فإنْ لم يجب وجوده وجب خروجه من أن يكون سببًا له، وأن يكون الفعل واقعًا على جهة الابتداء، وإن وجب وجوده لم

يكن لإرادته تأثيرٌ فيه، فيجب كونه موجودًا بالسبب فقط، وهذا يمنع من صحة كونه موجودًا من الوجهين.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إنّ هذا القول يوجب كونه محتاجًا إلى السبب في إيجاد هذا المسبّب؛ لأنه يستحيل أن يوجده إلّا به، وإنْ كان وجود أمثاله يصح دونه، وهذا هو المُوجب للحاجة، فإذا بَطُل القول بذلك، فيجب فساد هذا المذهب. قيل له: إنه لا يصح أن يُوصف بالحاجة إلى شيءٍ بعينه في إيجاد فعلٍ بعينه إذا استحال وجوده إلّا به؛ لأن هذه الحاجة ترجع إلى الفعل لا إلى الفاعل. فأمّا الفاعل إذا كان يصح أن يِفعل أمثاله في الوجه المقصود إليه من غير سبب، فيجب ألّا يكون محتاجًا على ما رتّبنا القول فيه من قبل، فإذا أراد السّائل بما طالبنا به من كونه محتاجًا ما يذهب إليه، فنحن نعطيه المعنى ونمنع الوصف، لِمَا فيه من الإيهام.

[شُبهـــة]

فإن قيل: فجوّزوا القول بأنّ في الأجناس ما لا يصح أن يفعله تعالى إلّا متولّدًا، كما جوَّزتم ذلك في الأعيان كما ثبت في الواحد منّا. قيل له: إنّ القول بذلك في الأجناس يؤدّي إلى كونه محتاجًا إلى السبب، فلذلك منعنا منه، وليس كذلك ما جوَّزناه في الأعيان.

[شُبهـــة]

فإن قيل: فيجب على هذا القول: لو فعل تعالى نظرًا في قلب الواحد منّا وولّد عِلْمًا أنْ لا يصح منه إعادة العلم لتعلُّقه بالنظر في الوجود، وهذا ينقض أصلكم في أنّ ما يبقى مِنْ فعله تعالى يجوز أن يُعاد، ولا مَحيص لكم من ذلك إلّا مع القول بأنّ ما يوجد مسبّبًا يصح أن يبتدئه، فيصح أن يُعيد العلم من غير سبب وإن وقع بالسبب أوّلًا. قيل له: إنّ الصحيح عندنا أنّ هذا العلم لا يجوز أن يُعاد من حيث تعلّق وجوده بوجود ما يستحيل إعادته من النظر الذي لا يبقى، وإنما نقول فيما يبقى من مقدوره سبحانه أنه يجوز أن يعاد متى لم يكن

متعلّقًا في الوجود بما لا يبقى. فأمّا إذا كان هذا حاله حلَّ محلّ ما لا يبقى في أن إعادته تستحيل، وليس في ذلك نقضٌ لدليل ولا مذهب، وإنْ كان على القول الأول يجب جواز إعادته لصحة وجوده من غير أن يتعلّق بالسبب، والجواب عمّا يولّده الاعتماد مِنَ الأكوان التي تبقى كالجواب عما تقدَّم من النظر؛ لأن الاعتماد في الجهات الأربع لا يصح أن يبقى، فما تعلّق وجوده بوجوده، فيجب أن لا يصح أن يعاد ألبتّة من حيث لم تصح إعادة سببه الذي لا يوجد إلّا به.

[شُبهــة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه يجوز أن يلزم الاعتماد ويبقى إذا وُجِدا ما يبقى به، فهلّا جوَّزتم الإعادة على ما يتولّد عنه؟ قيل له: إنما يجوز تلك في الاعتمادَيْن صعدًا وسفلًا. فأمّا في سائر الأجناس، فلا جنس يفعل يصح أن يلزم به.

[شُبهــة]

فإن قيل: فما قولكم في الاعتماد سفلًا إذا لم يوجد ما يلزم به ولد كونًا يجوز إعادته أم لا؟ قيل له: يجب جواز ذلك فيه؛ لأن سببه مما يجوز أن يُعاد من حيث يصح أن يبقى؛ لأنه لا شيء من الاعتماد سفلًا إلّا وقد كان يصح أن يبقى بأن يوجد معه ما يلزم به، فإذا صح بقاؤه صح إعادته، وصح إعادة ما تولّد عنه.

[شُبهــة]

فإن قال: فما قولكم فيما يبقى من الأسباب إذا ولّد ما لا يبقى، كيف تقولون في جواز إعادته، وهذا كالوها الذي يولّد الألم؟ قيل له: إنّ ما لا يبقى قد ثبت أنّ إعادته تستحيل، فلا فَصْل بين أن يكون المولّد له باقيًا أو غير باقٍ؛ لأن ما له تستحيل إعادته لا يختلف باختلاف سببه، ولذلك قلنا: إنّ الاعتماد اللازم إذا ولّد الصوت أنّ إعادته تستحيل، وإن صح إعادة السبب الذي هو الاعتماد اللازم، فإذا جاز بقاء القدر وإعادتها، وإن استحال إذا أُعيدت أن يُعاد

بها مقدورها، فكذلك لا يمتنع أن يُعيد تعالى الاعتماد اللازم، وإن استحال أن يُعيد ما لا يجوز بقاؤه مما يتولّد عنه.

فصل في بيان ما لا يصح أن يفعله القادر منّا إلا متولّدًا، وما لا يصح أن يفعله إلا مباشرًا، وما يصح أن يفعله من كِلاَ الوجهين

[مقالة أبي هاشم وموافقته لأبي علي]

اعلم أنّ الأصوات والآلام والتأليف مما لا يصح أن يفعله القادر منّا إلّا متولّدًا، وإنْ كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد ذكر في التأليف خاصّة في «كتاب الإنسان»[1] أنه قد يكون مباشرًا ومتولّدًا جاريًا فيه على طريقة أبي علي رحمه الله، والذي حصله آخرًا ما قدَّمناه فيه وفي الأصوات والآلام. فأمّا الأكوان والاعتمادات والعلوم، فقد يصح أن يفعله متولّدًا، ويفعل ما هو من جنسه مباشرًا، وما سوى ذلك من أفعال القلوب فإنه لا يصح أن يفعله إلا مباشرًا فقط كالإرادة وغيرها، ولا شُبهة في أنّا قد نبتدىء الكون ونولّده؛ لأنّا قد نحرّك محل القدرة ابتداءً من غير اعتماد بفعله فيه أو في غيره، وقد نسكّنه حالًا بعد حال في جهةٍ واحدة، والاعتماد لا يولّد تسكين محلّه، وإنما يولّد تحريكه وتحريك غيره في جهته، وقد يولّد تحريك سائر الأجسام بالاعتماد الذي يفعله فينا وفي محل قدرته، وذلك يوجب صحة ما قلته، وليس له أن يقول: إنّ الواحد منّا لا يحرّك محل قدرته إلّا وبفعل اعتماد تولّده، يدلّ على ذلك أنه لا يحرّكه إلّا ويحرك ما يجاوره من شعرٍ وغيره، ولا يصح أن يُحرّك غيره إلا بالاعتماد عندكم، وكذلك القول في تسكين محلّه؛ لأنه يسكن غيره معه، فإذا لم ينفكّ تحريك المحلّ وتسكينه عن الاعتماد ألبتّة، فيجب كونه مولّدًا لهما، وذلك يوجب ألّا يقع الكون من فِعلكم إلّا متولّدًا، وذلك أنه قد يبتدىء تسكين المحلّ في جهةٍ واحدة، وذلك لا يجوز أن يكون متولّدًا عن الاعتماد؛ لأن من حقّه أن يولّد في جهته ولا يولّد كون محلّه بحيث هو فيه؛ لأن ذلك لو صحّ لصح أن يولّد اعتماد الحجر كونه في مكانه كما يولّد انحداره، وذلك يوجب صحة وقوف الحجر العظيم من غير مَنْع. فأمّا ما يبتدئه

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

من تحريك المحلّ، فهو مباشر أيضًا؛ لأنه لو كان متولّدًا لوجب أن يبتدىء بالاعتماد ثم يفعل الحركة في ثانية، وقد يبتدىء بالحركة نفسها مع الاعتماد ودونه، فلا فرق والحال هذه بين مَنْ قال: إن ابتداء الحركات يستحيل، وبين مَنْ قال: إنّ ابتداء الاعتماد يستحيل، فإنّ الذي يبتدئه هو الحركات فقط، ولسنا نُنكر أن يُجامع الحركات الاعتماد، فلذلك يحصل هناك جذب أو دفع فيما يجاور محلّ القدرة، لكن ذلك ليس بأنْ يوجب كَوْن الحركة متولّدة أوْلى من الاعتماد مع كونه مبتدأً لهما جميعًا، وإنما كان يصح القول بأنّ الأكوان لا تقع في محلّ القدرة إلّا متولّدة لو استحال أن يبتدىء بها. فأمّا إذا صحّ ذلك فيها في الاعتماد، فيجب أن يكون كالاعتماد في صحة وقوعها من الوجهين. فأمّا الاعتماد، فقد يصح أن يبتدئه ويولّده، ولولا صحة ذلك فيه لأدّى إلى أن يكون له أوّل مِنْ فعله، وفي ذلك إخراج له من كونه فعلًا، فلا بدّ من أن ينتهي إلى أوّل يبتدئه؛ لأنه لا يصح أن يكون متولّدًا عمّا يبتدئه من الحركات؛ لأن الحركة لا تولّد على ما نبيّنه، فلذلك وجب أن يكون فيه متولّدًا ومبتدأً، والإنسان قد يبتدىء في محلِّ قدرته الاعتماد الذي يعتمد به على غيره، كما يولّد في سائر ما يُحرِّكه الاعتماد؛ لأن توليد الاعتماد الحركة في القَيْد لا ينفكّ من توليده للاعتماد فيه.

وأمّا العلم، فإنه يتولّد عن النظر، وقد يجوز أن يفعله مبتدأ؛ لأن المتنبّه من رَقْدته إذا تذكّر الاستدلال صحّ أن يفعل العلم ويبتدئه من غير نظر؛ لأنه لو فعله عن نظر لوجب أن يجد ذلك مِنْ نفسه، ولوجب ألّا تحصل له في تلك الحال العلوم أجْمَع إلّا على الترتيب الذي حصل في الابتداء، وقد عَلِمْنا فساد ذلك. فإذن قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولّدًا أو مباشرًا، ولو لم يصح أن يفعل العلم إلّا متولّدًا لصحّ أن يفعل اعتقادًا من جنسه مباشرًا؛ لأن النظر لا يولّد الاعتقاد، وإنما يولّد العلم؛ لأنه كالجهة لكونه علمًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلا قلتم إنّ ذِكْر الاستدلال يولّد العلم كما أنّ النظر يولّده، فلا يقع من فِعْلنا إلّا متولّدًا، كما قلتم بمثله في الصوت والألم. قيل له: قد بيّنا أنّ

هذا لو صحّ كان لا يمتنع من وجود مثل العلم من فِعْلنا ابتداءً، والاعتقاد الذي ليس علمٍ هو من جنس العلم، وذلك يوجب مفارقته للصوت والألم.

وبعد، فلو كان يتولّد عن ذكر الاستدلال لوجب أن يتولّد عنه وإن عرضت شُبهــة في الدليل عنده؛ لأن طُرُق الشُبهــة لا تُخرج المحلّ مِنْ أن يكون محتملًا، والسبب مِنْ أن يكون موجودًا على الوجه الذي من حقه أن يولّده، وفي عِلْمنا أنه متى كان الحال هذه لم تولّد، دلالةً على صحة ما قلناه.

وليس له أن يقول: إن ورود الشُبهــة إنما يمنع من التوليد؛ لأنه يؤثّر في السبب، فلا يكون موجودًا على الوجه الذي يوجد عليه إذا لم تكن الشُبهــة واردة؛ لأن ذِكْر الاستدلال ضروريٌّ لا يتغيّر حاله لورود الشُبهــة التي هي مِنْ فعله، ولأن الشُبهــة تتعلّق بالدليل وذكر الاستدلال يتعلّق بما كان منه، وإذا كان متعلّق أحدهما غير متعلّق للآخر لم يصح أن يؤثّر أحدهما في الآخر، وصحّ بذلك أن الشُبهــة قد منعت من وجود العلم وإنْ لم تؤثّر في ذكر الدلالة، فيجب القول بأنه ليس بسبب، وأنّ الواحد منّا عنده يختار فعل العلم كما يختار عند الدَّواعي ما يدعوه إليه، ولذلك أثّرت الشُبهــة فيه لأنها غيَّرت عنده حال الدَّواعي من حيث اعتقد فيما كان نظر فيه الفساد، وأنه لا يؤدّيه إلى علم في المستقبل، وأنّ ما وقع عن النظر فيه من الاعتقاد لم يكن علمًا، ونحن نتقصّى القول في ذلك في باب النظر والقدر الذي أتينا عليه الآن، يُسْقِط ما سأل عنه.

وإنما قلنا: إن الصوت والألم لا يصح أن يفعلهما إلّا متولّدين؛ لأن إيجادهما من غير سبب يقعان بحسبه يتعذّر، وإذن يجب تعذّر إيجادنا لهما إلّا مع اعتماد يقعان بحسبه حاجتهما إليه؛ لأنهما لا يحتاجان إلى الاعتماد على ما قدَّمنا ذكره في باب الكلام، فيجب أن يكون الوجه في ذلك كونه سببًا لهما، يبيّن ذلك أنه لا يصح لنا أن نفعل الصوت إلّا بآلة، وكل ما احتجنا في فعله إلى آلة من الأجناس، فإنما نحتاج إليها لأنه لا سبيل لنا إلى إيجاده إلّا بالسبب، ونحتاج أن نستعين بالآلة في إيجاده لتولّده، ولذلك يختلف ما نفعله

من الأصوات بحسب المُصاكّة المُضامّة للاعتماد من حيث كانت شرطًا في توليد الاعتماد، وكيف يجوز أن يقال: إنه يصح منّا أن نبتدىء بالألم والصوت وقد عُلِم أنّ محلّ القدرة يحتملهما ويتعذّر علينا الابتداء بهما؟ وهل ذلك إلّا نقض كوننا قادرين عليه على هذا الوجه؟ لأن من حقِّ القادر على الشيء أن يصح منه فعله على الوجه الذي قدر عليه على بعض الوجوه، فإذا تعذّر ذلك فيهما ابتداءً وجب كونهما مقدورين لنا على جهة التوليد، ولا فرق بين مَنْ قال: إنه يصح أن يفعلهما على جهة الابتداء، وإنْ تعذّر إيجادهما إلّا مع اعتماد يقع بحسبه، وبين مَنْ قال فيما يفعله في غير محل القدرة من الأكوان وغيرها أنّ ذلك مبتدأ، وإنِ استحال منّا إيجاده إلّا مع غيره، وفي هذا فساد طريق معرفة الفصل بين المتولّد والمباشر.

وبعد، فإنّ إيجاد الصوت منّا في محل القدرة لا يمكن، وكذلك الألم، ولا بدّ من أن يعتمد بمحلّهما على غيره حتى يحصل ذلك، فيجب يكونهما متولّدين، وإنْ كان الاعتماد نفسه يولّد الصوت ولا يولّد الألم، بل يولّد الوها، وهو يولّد الألم على اختلافٍ فيه سنذكره من بعد.

[مقالة أبي علي نقلًا عن أبي هاشم]

فأمّا التأليف، فقد حكى شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن الشيخ أبي علي رحمه الله أنّ فيه مباشرًا، وهو ما نفعله بين محلَّيْ قدرة، ومتولّدًا وهو ما نفعله فيما ليس بنقض له وسدّ فيما نفعله من محلّ قدرته غير محلّ قدرته، هل يقول فيه رحمه الله إنه مباشر أو متولّد؟ ولا يبعد أن يقول فيه إنه مباشر، لكن من حقِّ التأليف أن يتعدّى محلّه لحاجته في الوجود إلى محلَّيْن، فيُجريه مجرى ما نفعله في محلَّي قدرته؛ لأنه لا بدّ من أن نقول هناك إنه إنما صحّ أن يكون مباشرًا، وإنْ تعدَّى محل القدرة لأمرٍ يرجع إلى جنسه يقتضي ذلك فيه، وقال رحمه الله: إنّ الأَوْلى فيه ألّا يوجد إلّا متولّدًا من حيث لا يصح من القادر منّا أن يفعله إلّا مع مجاورة واعتماد يقع بحسبهما، فيجب كونه متولّدًا؛ لأن علامة ما يقع مباشرًا ألّا يمتنع أن نبتدئه وإن لم نفعل غيره إذا كان المحلّ محتملًا له، فإذا تعذّر ذلك في التأليف وجب القضاء بكونه متولّدًا.

[شُبهــة ومقالة أبي هاشم]

فإن قيل: إنما لا يصح منكم إيجاده إلّا مع المجاورة لحاجته إليها، لا لأنها مولّدة له، قيل له: إنها وإنْ كان التأليف يحتاج إليها، فقد ثبت أنه يوجد بحسبها وأنها تولّده، فلو جوَّزنا أن لا يكون متولّدًا في محلَّيْ القدرة وإن تعذّر إيجاده إلّا معها وبحسبها لصحّ فيما نفعله في غير محلّ القدرة مثله، وهذا يوجب أنْ لا تكون المجاورة سببًا له ألبتّة، فإذا بَطُل ذلك وعُلِم أنها تولّده في غير محلّ القدرة، فقد وقع بحسبها في محلّ القدرة على الوجه الذي وقع في محلّ القدرة، فيجب كونه متولّدًا في الحالَيْن؛ لأن حاجته إلى المجاورة، ولو منعت من كونها مولّدة له إذا حلّ محلَّ القدرة لمنعت من ذلك إذا حلّ في غير محلّ القدرة أيضًا، فصحّ بما ذكرناه أنّ ما أوْجب كونه متولّدًا في غير محلّ القدرة يُوجب كونه متولّدًا في محلِّ القدرة أيضًا، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الواحد منّا إذا اعتمد بإحدى أصابعه على الأخرى أنه يفعل فيهما التأليف عن الاعتماد حالًا بعد حالٍ، وإن لم تتجدّد مجاورة، وذلك يُسقط ما سأل عنه من أنه لا يصح أن يفعله إلّا مع المجاورة، وقد بيّنا أنه لا يمكن أن نبيِّن أنّ هناك تأليفًا يتجدّد حالًا بعد حالٍ؛ لأن ما يقع به من المَنْع قد يصح أن تكون المجاورة أو الاعتماد، ولو ثبت تجدّد التأليف حالًا بعد حالٍ لم يمتنع أن يقال: إنه عن المجاورة يتولّد، وأن الاعتماد يولّدها وهي تولّد التأليف، وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بأنّ التأليف يختصّ بأمرَيْن: أحدهما أنه يحلّ في محلِّ القدرة عليه، والآخر أنه يحلّ في غير محلّ القدرة عليه؛ لأن الجزء من التأليف لا يجوز أن يفعل إلّا بقدرةٍ واحدة، وقد ثبت أنّ ما حلّ في غير محلّ القدرة عليه لا يكون إلّا متولّدًا لاستحالة حصول هذه الصفة للمباشر، وصحّ أنّ ما حلَّ محلّ القدرة عليه قد يكون متولّدًا كالعلم والحركة، وقد يكون مباشرًا، وبأن يجعله متولّدًا من حيث اختصّ بحكم يحصل إلّا للمتولّد أوْلى بأن يجعله مباشرًا لاختصاصه بحكم قد يحصل للمتولّد كما يحصل للمباشر، ولقائلٍ أن يقول: إنما وجب فيه أن يحصل في غير محلّ القدرة عليه؛ لأنه في جنسه يستحيل وجوده إلّا في محلَّيْن، فلو توهّمنا وجوده بالقدرة ابتداءً لما صحّ أن يوجد إلّا على هذا الحدّ، كما يجب

ذلك فيه إذا كان متولّدًا، وكذلك يوجد من فِعْل الله تعالى مخترعًا؛ فهذه القضية إنما وجبت فيه لشيءٍ يرجع إلى جنسه، لا من حيث كان متولّدًا، يبيّن ذلك أنّ سائر ما يتولّد عن معنى لا جهةَ له، فمِنْ حقّه أن يولّده في محلّه كالنظر الذي لمّا ولّد العلم ولّده في محلّه ثم لم يمنع ذلك من كَوْن المجاورة أو الاعتماد مولّدًا للتأليف في محلّه وغير محلّه من حيث اختصّ التأليف أنه لا يوجد إلّا في محلَّيْن، وكذلك لا يمتنع أن يقال: إنه يبتدأ بالقدرة، لكنه لا يوجد إلّا في محلّه وغير محلّه لأمرٍ يرجع إليه لا إلى القدرة، كما أنه لا يتولّد عن المجاورة في محلّها فقط لأمرٍ يرجع إليه لا إلى سببه، وإذا جاز أن تولّد المجاورة الواحدة أجزاء كثيرة من التأليف في محلّها، ويُفارق حاله في ذلك حال سائر المسبّبات التي يستحيل أن يفعل منها بالسبب الواحد إلا جزءٍ واحدًا لأمرٍ يرجع إلى التأليف، وهو أنه يوجد في غير محلّ السبب كما يوجده في محلّه، فكذلك لا يمتنع أن يفعل بالقدرة في محلّها وغير محلّها، ولا يخرج مِنْ أن يكون مباشرًا، وإنما وجب في سائر الأفعال أن يكون من صفة المباشر أن لا يحلّ في غير محلّ القدر عليه؛ لأنه لو حلّ في غير محلّ القدرة عليه لم يصح مع ذلك كونه حالًّا في محلّ القدرة، وفي ذلك إبطال حقيقة المباشر فيه، ووجود التأليف في غير محلّ القدرة عليه لا يُزيل عنه هذه الحقيقة؛ لأنه قد حلّ أيضًا في محلّ القدرة عليه، فحَمْله على سائر المباشرات لا يصح.

وبعد، فإنّ من حقّ كلّ ما صحّ وجوده في محلّ القدرة عليه من مقدورِ العباد أن يصح أن يوجد مباشرًا، وإنْ صح أن يقع متولّدًا، فإذا لم يحمل التأليف على ما هذا حاله من مقدورنا في أنه قد يصح أن يكون فيه مباشر كما يصح كونه متولّدًا، فكيف يجب حَمْله عليه في أنّ وجوده في غير محلّ القدرة يوجب كونه متولّدًا؟ وإنما نقول في المتولّد إنه قد يحلّ محل القدرة عليه لا أنّ ذلك يجب فيه، وإنما يحلّ العلم المتولّد عن النظر في محلّ القدرة عليه؛ لأن سببه لا جهة له، فلا يجوز أن يولّد إلّا في محلّه، ومن حقّ العلم أن لا يوجد إلّا في محلّ واحد، وما يولّده فينا الحجر عند تراجعه ومُصادمته مكانًا صلبًا في محلّ القدرة، فإنما يولّده فيه من حيث حصل ذلك المحل مُماسًّا لمحلّ القدرة

ثانيًا كما كان محلّ القدرة مُماسًّا له أوّلًا ومعتمدًا عليه، فما أوْجب كون الاعتماد الأوّل مولّدًا فيه يوجب كون اعتماده مولّدًا في محلّ قدرتنا. وليس كذلك حال التأليف؛ لأنه لم يحصل له من حيث وجد في محلّ القدرة حال توجب كونه متولّدًا، وحلوله في غير محلّ القدرة على ما بيّناه لا يمنع من كونه مباشرًا لما قدَّمناه، فكيف يقال فيه: إنه من حيث وُجد في غير محلّ القدرة يجب أن يكون متولّدًا؟ فأمّا ما سوى هذين الضربَيْن، فيجب ألّا يكون من فِعْلنا إلّا مباشرًا، ولذلك يصح منّا أن نبتدىء، فنفعل الإرادة والكراهة والاعتقاد من غير أن نفعل قبلها أو معها غيرها، والمتولّد يستحيل ذلك فيه لوجوب تعلُّقه بالسبب، فيجب في كلّ فعلٍ يصح فيه ما ذكرناه أن يكون مباشرًا، والذي يلتبس الحال فيه هو كل فعلٍ لا يوجد إلّا مع غيره في حاله أو متقدّم له مثل التأليف الذي يقال: إنه يولّد التأليف، والاعتماد أنه يولّد مثله، وإنْ كان محلّه ساكنًا. ويقال: إن الذي يولّد الكلام والصوت الأكوان دون الاعتماد من حيث لا يولّدهما الاعتماد إلّا والمُصاكّة موجودة، أو يقال: إنّ الإرادة يولّدها الاعتقاد من حيث لا تنفكّ منه، أو يقال: إنها تولّد المراد مع السلامة من حيث وجب وجوده عند وجودها، أو يقال: إنّ الاعتقاد يولّد الندم أو التمنّي لأنهما لا يوجدان إلّا معه، وسنذكر القول في ذلك إن شاء الله. وقد بيّنا أنّ الإرادة لا تقع إلا مبتدأة؛ لأن إيجادها يصح من الواحد منّا مِنْ غير أن يُوجد غيره من الأفعال، وكذلك الكراهة وهذه حالها مع القادر منّا في كلّ حال، فلا يصح كونهما متولّدَيْن، وليس لأحدٍ أن يقول: إنهما يتولّدان عن الدّواعي، لأنه لولاها لما أراد الفعل؛ وذلك لأنّ الدواعي إنما تدعو إلى المراد، والإرادة تحصل تابعةً له، فلو ولّدت شيئًا لوجب أن يولّد المراد لا الإرادة.

[مقالة أبي هاشم]

وبعد، فإنّ الدَّواعي قد تُوجد مع احتمال المحلّ الإرادة، ولا توجد بأن تُقابلها دواعٍ أُخر، وقد تكون مِنْ فِعْل الله تعالى، فلو ولّدت لوجب أن تكون الإرادة من فَعله تعالى؛ لأن المسبّب يجب كونه فعلًا لفاعل السبب، ولا يجوز كَوْن النظر مولّدًا للإرادة؛ لأنه قد ينظر في الشيء ولا يريده، وقد ينظر فيما

يستحيل أن يُراد، وقد ينظر في المختلف ويريد المتّفق، وينظر في المتفق ويريد المختلف، ففارق حال الإرادة حال العلم في تولّدها عن النظر، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ المولّد من أفعال القلوب لا يجوز أن يكون إلّا النظر، فإذا لم يصح كونه مولّدًا للإرادة والكراهة، فيجب ألّا يتولّد عن شيء، ولا يمكن أن يقال: إنّ الاعتماد يولّدها، لأنه قد يحصل ولا تحصل هي مع السلامة، وقد يعتمد في جهات مختلفة وهو مُريد للشيء الواحد، وقد يعتمد في جهة واحدة ويريد المختلف، وقد يبتدىء بالإرادة من غير اعتماد كما يبتدىء بالاعتماد من غير أن يفعلها، فلا فرق بين مَنْ قال: إنّها تتولّد عنه وبين مَنْ قال: إنه يتولّد عنها، ولا يمكن أن يقال: إنّ الإرادة تولّد الإرادة؛ لأنه لا يخلو من أن تولّد مثلها أو خِلافَها، فلو ولّدت مثلها لوجب أن يوجد ما لا نهاية له من الإرادات في حالةٍ واحدة؛ لأن المولّد إذا وُجِد والمحل مُحتمل ولا مانع يمنع من وجود المولّد، فيجب كونه مولّدًا له، ويفارق ما يولّده الاعتماد من الكون لأنه يولّده في جهته فلذلك يتأخّر توليده، وكذلك النظر لا يصح أن يُجامع ما يولّده، فلذلك تأخّر، ولو ولّدت الإرادة مثلها لولّدت الأخرى مثلها في الحال، فكان يجب حدوث ما لا نهاية له منها، وكذلك إنْ قيل: إنها تولّد ما يُخالفها من الإرادات أن لا يجب أن يوجد ما لا نهاية له من المختلف منها، وقد عَلِمْنا فساد ذلك، وكان يجب أن لا يريد الشيء إلّا ويجب أن يريد غيره مع ارتفاع الموانع، فإذا عَلِمْنا خلافه وجب صحة ما ذكرناه، ولا يجوز أن يكون اعتقاد حدوث الشيء يولّد إرادته؛ لأنه قد تحصل الموانع مرتفعة مع عدمها، فكيف يقال: إنها تتولّد عنه؟ وقد عُلِم أيضًا أنّ مع هذا الاعتقاد تصحّ كراهته كما تصحّ إرادته، فلِمَ صار بأن يولّد الكراهة أوْلى من أن يولّد الإرادة، وهذا يوجب كونه مولّدًا للضدَّيْن، أو استحالة كونه مريدًا على ما نقول، وقد دلَلْنا في كتاب الإرادة على أنّ الإرادة لا تُوجب المراد ولا يولّدها، فلا وجه لإعادة القول فيه، فيجب القضاء بهذه الجملة على أنّ الإرادة لا تكون سببًا ولا يكون غيرها سببًا لها، فكذلك الكراهة، والقول في الكراهة أبْيَن؛ لأنها تصرف عن فعل المكروه ويجب عند حصولها أنْ لا يوجد، وهذا بالضدّ مما يقتضيه التَّوليد، إلّا أنّ يقال: إنها إذا صُرِفت من شيء ولّدت تركه وضدّه، وقد دلّ الدليل على خلافه؛ لأن الكاره منّا قد لا يفعل المكروه ولا يفعل ضدّه، ولو

وجب أن يفعل ضدّه لم يصح كونها مولّدة له؛ لأنها لا تتعلّق به، وإنما تعلّقت بما انصرف عنه، ومُحال أن يولّد ما لا يتعلّق به، لأنها ليست بأن تولّد شيئًا منه أوْلى مِنْ غيره، وحُكمها مع الجميع حكمٌ واحد، على أنّ ضدَّ المكروه عند مَنْ يقول: إنه لا بدّ من وجوده يقوله من حيث كان القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ والترْك، فلا يصح القول بأنها تولّده إذا كان هناك وجهٌ يوجب وجوده، وقد عُلِم أنّ المكروه إذا لم يوجد وله أضداد، فليس بعضه بأن يتولّد عنها أوْلى من بعض، وهذا يوجب كونها مولِّدة للمتضادّات، وذلك مستحيل. فأمّا الاعتقاد، فلا يجوز أن يولّد الندم؛ لأنه قد يحصل ولا يكون المعتقد نادمًا، كما قد يحصل ويكون نادمًا، فالقول بأنه يولّده لا يصح، يبيّن ذلك مَنِ اعتقاد فيما فعله أنه يضرّه ويستحقّ عليه العقاب قد كلّف أن يندم، ولو كان سبب الندم قد وُجِد لما جاز تكليفه؛ لأن تكليف المسبّب وقد وُجِد السبب يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، وكان يجب أن يكون النّدم مضافًا لهذا الاعتقاد غير متأخّر عنه؛ لأنه لا وجه يمنع من اجتماعهما، وقد عَلِمْنا خلاف ذلك، وقد عُلِم أنّ القادم لا بدّ من أن يكون مريدًا كما لا بدّ من كونه معتقدًا، فلا فَرْق بين مَنْ قال: إن الاعتقاد يولّده، وبين مَنْ قال: إنّ الإرادة تولّده، وقد يكون مع جميع الاعتقادات مضرا ومغتبطًا كما يكون نادمًا، فليس بأن يولّد النَّدم أوْلى من أن يولّد الإضرار، هذا كلّه إن ثبت أنّ النَّدم جنسٌ من الأعراض. فأمّا إن كان اعتقادًا واقعًا على بعض الوجوه كالغمّ فما قدَّمناه من أنّ الاعتقاد لا يتولّد يُبْطله.

فإن قال: إنّكم إنما دلَلْتم على أنّ ذكر الدليل لا يولّد العلم كالنظر، وأنه مخالفٌ له، فمِنْ أين أنّ سائر المعتقدات لا تتولّد ولا تولِّد؟ قيل له: لا اعتقاد يُشار إليه إلّا وقد يصح ألّا يحصل مع حصول غيره من الاعتقادات، وقد يجوز أن يحصل مع عدم غيره منها ما لم يكن أحدهما أصلًا للآخر، أو تعلُّقًا بطريقٍ واحد، وذلك يمنع من كون بعضها مولّده لبعض أو متولّدة عنه. فأمّا ما كان منه أصلًا لغيره، فإنما لم يَجُز وجود ذلك الغير إلّا معه لكونه فرعًا عليه، ولذلك قد يصح وجوده مع عدم الفرع والموانع مرتفعة، فلا يصح القول بأنّ أحدهما يولّد الآخر. وأمّا الاعتقادات التي يجمعها طريقٌ واحد، فلأمرٍ يرجع

إلى طريقها يجب حصولها معه، وليس بعضها بأن يكون مولّدًا أوْلى من البعض الآخر أن يكون مولّدًا له، فإنْ كان أكثر ما يحصل له هذا الحكم العلوم دون الاعتقادات؛ لأنه لا يمتنع أن يعتقد أحد المدركين دون الآخر ويعتقد الخفيّ ويذهب عن الجليّ، ويعتقده متحرّكًا معدومًا وإن امتنع ذلك في العلوم، وما ذكرناه يمنع من كونه متولّدًا سواء كانت اعتقادًا أو علومًا، فإذًا المتمنّي وإنْ كان يتعلّق بالاعتقادات إن ثبت كونه معنًى في القلب، فالكلام في أنّه لا يكون متولّدًا كالكلام في النَّدم؛ لأنه يجوز مع كونه معتقدًا أو مريدًا أن يتمنّى وأن يعدل عنه، وأن يتمنّى الشيء وخلافه، بل بتمنّي الشيء وضدّه على البدل، وذلك يمنع من كونه متولّدًا. وأمّا النظر، وإنْ كان لا يصح إلّا مع اعتقاد أو ظنّ، فقد يحصلان والموانع زائلة ولا يقع النظر، وقد تكون الحال هذه ويفعل النظر على وجوه ويعدل عن بعض إلى بعض، وذلك يمنع من كونه متولّدًا، وقد بيّنا من قبلُ أنه لا يجوز فيه ولا في غيره أن يكون متولّدًا عن الإرادة ولا عن الدَّواعي إليه، فلا وجه لإعادة القول فيه، ونحن نذكر الكلام في الكلام في المتولّدات من فعلنا ونبيّن عن ماذا يتولّد ونذكر القول في إبطال كون اللون وغيره متولّدًا مِنْ أفعالنا من بعد.

واعلم أنّ الأصل فيما قدَّمناه أنّ من حقِّ المولّد أن لا يجوز حصوله على الوجه الذي يولّد والمحل محتمل والموانع زائلة إلّا ويجب أن يولّد، كما أنّ من حقِّ القادر إذا صح وجود مقدوره وارتفعت الموانع أن يصح الفعل منه، ومتى امتنع الفعل منه والحال هذه عُلِم أنه ليس بقادر، وكذلك إذا لم يُولد الشيء غيره والحال ما قدَّمناه عُلِم أنه ليس بسببٍ له؛ لأنه لو صح كونه سببًا، وإنْ كان قد يولّد وقد لا يولّد والحال ما قدَّمناه لم يصح العلم بكونه مولّدًا في حال ما يولّد؛ لأنه إذا صح وجوده ولا يُولّد، فمن أين أنه في الحال الأخرى هو المولّد دون أن يكون حادثًا من مختار، وذلك في بابه بمنزلة العِلل التي لو صح وجودها، ولا يوجب المعلول لم يصح كونها علّة، والجهة التي منها شبّهنا المولّد بالعلّة صحيحة، وإن افترقا في أنّ تلك العلّة مُوجِبة وهذا بخلافها؛ لأنه وإنْ لم يكن مُوجبًا إيجاب العِلل، فمتى جوّزنا والمحل محتمل والموانع زائلة ألّا يقع المسبّب لم يصح أن يثبت له به تعلّق ولا اختصاص حتى يقال: إنه

يولّد في حالٍ أخرى، كما لو جوّزنا وجود العلّة ولا معلول على بعض الوجود لَمْ نعلم له بالمعلول تعلُّقًا، وعلى هذه الطريقة شبّه شيوخنا رحمهم الله الدّلالة بالعلّة وإن افترقا في الإيجاب لما عَلِم من حال الدّلالة أنها لو وُجدت على بعض الوجوه ولا مدلول لنقض كونها دلالة، كما أنّ وجود العلّة إلا معلول يمنع من كونها علّة، فغيرُ مُمْتنع أن يشبّه المولّد بالعلل والأدلّة من الوجه الذي قدَّمناه.

فأمّا المتولّد، فلا يجوز وجوده ولما حصل المولّد، وقد يجوز وجود المولِّد ولا يحصل المتولَّد إذا كان هناك منع، أو كان المحل غير مُحتمل له، ولا يكون في ذلك نقض كونه مولّدًا؛ لأن المولّد لا يوجب لذاته وجود المتولّد إيجاب العِلل للمعلول؛ لأن ذلك يوجب إخراج بعض المُحدثات من أن يكون متعلّقًا بالمحدث، ولأن من حقّ الموجب أن لا يوجب ما انفصل عنه من حدوثٍ وغيره، وإنما يوجب لغيره حكمًا وحالًا كما يقتضي ذلك في نفسه متى وُجِد، فإذا بَطُل كون السبب مُوجبًا إيجاب العلّة للمعلول لم يبقَ إلّا أنه يتوصّل به إلى إيجاد المسبّب، ويكون حدوثه راجعًا إلى القادر لكنّه يفعله بواسطة، فلو قلنا: إنه يبتدئه بعد وجود السبب لكان في ذلك نقض لكونه سببًا، وليس بعد فساد هذين الأمرين إلّا ما قلناه من أنه يوجبه إذا احتمله المحلّ وزالت الموانع، فكما أنّ القادر يصح الفعل منه متى كان الحال هذه، فكذلك السبب يوجب المسبّب متى كان الحال هذه، ولو قلنا في السبب: إنه متى كان الحال هذه صحّ أن يتولّد عنه المسبّب ولم يجب لكان في ذلك إخراجٌ له من كونه سببًا، كما لو قلنا في القادر والحال هذه أنه يجب أن يفعل لنقض كونه قادرًا، ويفارق السبب في ذلك الآلة؛ لأن القادر يَصْرِفُها فيما هي آلة فيه ابتداءً، فلا يصح كونها مُوجبة لِمَا هي آلة فيه، وليس كذلك السبب؛ لأن ما يحصل عنده من المسبّب لا يكون واقعًا على جهة الابتداء من القادر، وذلك يوجب كونه مُوجبًا فصارت الآلة في أن تصريفه لها يقع باختياره لا على جهة الإيجاب بمنزلة المسبّب. وما الآلة فيه آلة يُعَدّ تصريفه لها فيه بمنزلة المسبّب، ولولا أنّ السبب يوجب المسبّب لما صحّ في الآلة ما ذكرناه؛ لأنها إنما تكون آلة في المتولّدات دون ما عداها، فلولا أن ما يفعل فيها من السبب يولّد المسبّب على ما بيّناه لم

يصح هذا القول فيها، ولذلك لا تكون آلة في الأفعال التي يبتدئها نحو أفعال القلوب، ولا تكون أيضًا آلة فيما يتولّد متى كان المولّد يولّد ما يولّده في محلِّه، كالنظر المولّد للعلم، وإنما تكون آلة فيما تولّد في غيره محلّه كالاعتمادات. وما بيّناه من قبل في أنّ المتولّد من فعل القادر كالمباشر، وأنه يفعله بواسطة يُوجب القول بأنه إنما يجب أن يتولّد متى صحّ وجوده كالمقدور، وكون المحل غير مُحمل له يمنع من وجوده، وكذلك يمتنع وجوده مع حصول الموانع، فيجب جواز وجود السبب والحال هذه، ولا يولّد وإنْ كان مما يبقى ويولّد في حال بقائه ولّد متى صار المحلّ محتملًا والموانع زائلة، وإنْ كان إنما يولّد في حال حدوثه بَطُل كونه متولّدًا أصلًا، وقد بيّنا من قبلُ أنّ نفس المتولّد لا يجوز وجوده ولا يكون متولّدًا، فلا يصح أن يقال: إن المسبّب يوجد على بعض الوجوه مع عدم السبب، وحصل من هذه الجملة أنّ السبب قد يصح وجوده من غير أن يولّد المسبّب، وأنّ المسبِّب يستحيل وجوده لما وُجِد السبب، وأنّ كل شيء عَلِمْناه موجودًا من غير أن يوجد غيره، وجب أن يقضي به بأنه غير مُسبّب، وكل شيء صح أن يوجد وأنْ لا يوجد مع صحة وجوده، فيجب ألا يكون مسبّبًا، وهذه الجملة تكشف عن صحة ما قدّمناه في أفعالنا هذه، وتبيّن أنها كلّها مبتدأة وليس فيها مسبّب، وبيَّن أيضًا مِنْ حال ما ذكرناه من المسبّبات أنها بأن تكون مسبّبة أوْلى من أسبابها، فيجب أن نعتمد عليها في معرفة ذلك.

فصل في بيان ما يصحّ إثباته سببًا لأفعالنا المتولّدة، وما لا يصح ذلك فيه، وما يتّصل بذلك

[مقالة أبي هاشم في المتولّدات]

أما المتولّدات[١] التي تعدّيها عن محلِّ القدرة عليها يولّدها الاعتماد فقط دون الحركات، وهو الذي أراده شيخنا أبو هاشم رحمه الله بقوله في «البغداديّات»[٢] وغيرها: ولا يثبت غير الاعتماد سببًا مِنْ أفعال الجوارح، فقد

(١) راجع الحاشية (٨) صفحة ٢٧ من هذا الجزء.
(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

مرّ في كلامه مفصّلًا في «الجامع» أنّ التأليف يتولّد عن الاعتماد، ويولّده على وجهين: أحدهما بأن يولّد الكون ويولّد التأليف من بعد الكون، والثاني أن يفعل فيه تأليفًا بعد تأليف بالاعتمادات، وإن لم يفعله بعد الكون، كرجل جمع أصابعه وفعل فيها عند شدَّة الاعتمادات تأليفًا، وقال فيه: والاعتماد يولّد الصّكة والوها في الجسم، ويولّد الوها الألم، وقال في موضع منه: والمُماسّة لا تولّد، والتوليد إنما يكون بالاعتماد وما يتولّد عنه كالوها وغيره، وقال في «الأبواب»[١]: لا يمتنع أن يكون الاعتماد مولّدًا للألم والوها جميعًا، وقال في موضع منه: والذي يولّد عندنا هو الاعتماد دون الكون لاختصاصه بالجهة، وقال في «نقض الطبائع»[١]: والاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع، ويجوز أن يولّد بعد وجوده بزمان إذا كان باقيًا، وقال في «الجامع»[١]: والأصوات تتولّد عن الاعتماد والمُصاكّة[٢] التي إنما تصح في الأجسام الصلبة، وكذلك الكلام، ثم قال: والذي يولّده هو اعتماد اللّسان على نواحي فمه، وقال في «البغداديات»[١]: والاعتماد يولّد في الثاني، كذلك قاله في «نقض الإلهام»، وقال في «الأبواب الصغيرة»[١] ما يدلّ على أن الحركة تولّد الاعتماد، وفي «جواب الجحيدي»[١] حدّ المباشر بأنّه ما وُجِد عن غير مقدّمة وجد المتولّد بأنه كل فعل تقدّمه أو حدث معه سبب لولاه لم يوجد، وقال رحمه الله في «الأبواب»: والمولّد عندنا هو الاعتماد فقط عند ذكره قول أبي عليّ رحمه الله في الفصل بين الحركة والسكون: إن الحركة تُولِّد والسكون لا يولّد، ولا يختلف قوله رحمه الله في الاعتماد إنه يتولّد عن الاعتماد، فحصل من هذه الجملة أنّ كل ما تعدّى محلّ القدرة فالاعتماد يولّده. وأمّا ما يوجد في المحلّ الذي يحصل فيه الاعتماد وغيره؛ كالألم الذي يحلّ محلّ الاعتماد والوها، فقد اختلف قوله فيه، فقال في موضع: إنّ الوها يولّده، وفي موضع إنّ اعتماد الجسم عليه يولّده، وقد قال في الألم الذي يحدث في محل الوها حالًا بعد حال أن يجوز أن تكون الحركات تولّده، ويجوز أن يكون الاعتقاد

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٧٠ من هذا الجزء.

يولّده، وظاهر قوله في التأليف والصوت أنّهما يتولّدان عن الاعتماد. وحيث ذكر أنَّ الحركة تولّد الاعتماد، فإنما جرى فيه على طريقة أبي عليّ رحمه الله، والظاهر في كتبه كلّها المَنْع من كون الحركات مولّدة، وجعل الاعتماد هو السبب دون غيره فيما يتعدّى عن الاعتماد، والأَوْلى في الألم أنه يتولّد عن الوها دون الاعتماد، وعلى ما ذكره أبو هاشم رحمه الله في كثيرٍ من كتبه، والأَوْلى في التأليف أنه يتولّد عن المجاورة دون الاعتماد بخلاف ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «الجامع»، ولا شيء يتولّد من فِعْل الجوارح عن سببٍ سوى ما ذكرناه. وأمّا أفعال القلوب، فالمتولّد منها ليس إلا العلم دون غيره على ما تقدَّم القول فيه.

واعلم أنه إذا ثبت بما قدَّمناه أن الأصوات والآلام والتأليف لا تحدث من فِعْلنا إلّا متولِّدة، فلا بدّ من سببٍ يولِّدها من فعلنا؛ لأن فاعلَ السبب يجب كونه فاعلًا للمسبَّب. وكما ثبت ذلك في هذه الأجناس، فقد صحّ أن ما يُفْعَل من الكون في غير محلّ القدرة والاعتماد لا يقع إلّا متولّدًا، فلا بدّ فيه من سببٍ أيضًا، وإنْ كنا قد نفعل ما هو من جنسهما ابتداءً في محلّ القدرة؛ لأن صحة ذلك لا تُخْرجهما من أن يكونا متولّدين متى عدَّيْناهما عن محلّ القدرة من حيث ثبت بالدّليل أنه لا يصح من الواحد منّا أن يبتدىء مقدوره إلّا في محلّ القدرة بها، فما أوْجده على خلاف هذا الوجه يجب كونه متولّدًا؛ لأنه لا يصح من القادر بقدرة إحداث الفعل إلّا على هذين الوجهين، ولا شُبهـة فيما يتعدّى محلّ السبب أن المولّد له هو الاعتماد، وقد دلّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الاعتماد هو المختصّ بالجهة دون الحركة وغيرها، فيجب أن يختصّ بتوليد الكَوْن والاعتماد وغيرهما، وبيَّن ذلك بأنّ ما لا جهة له لو وُلِد لم يكن بأن يولّد في بعض ما جاور محلّه أوْلى منه بأن يولّد في غيره، فكان يجب أن يولّد في الكلّ أوْ لا يولِّد أصلًا، فإذا عَلِمْنا أنه قد يتولّد في بعض هذه المحالّ دون بعض، مع احتمال الكلّ لذلك الجنس دلّ ذلك على أنّ الاعتماد يولّده، ولذلك يتولّد في الجهة التي الاعتماد اعتمادٌ فيها، ويختلف بحسب اختلاف الاعتماد، فإنْ كان الاعتماد سفلًا ولّد في جهته، وكذلك إنْ كان صُعُدًا وفي سائر الجهات، ولا يلزم على هذه الجملة

ألّا تكون المجاورة مولّدة للتأليف؛ لأنها لما ولّدته ولّدته في كلّ ما جاور محلّها فلم تختصّ في باب التوليد، وإنما صحّ أن تولّد التأليف وإنْ وُجِد في غير محلّها موجوده في محلّها من حيث وجب في جنس التأليف هذه القضية، لا لأن لها جهة، بل سبيلها في أنها تولّد في محلّها سبيل النظر، لكن ما تولّده من حقّه أن يحلّ محلَّيْن، ويستحيل وجوده إلّا فيهما، ولا يلزم عليه الألم؛ لأن الوها لا تولّده إلّا في محلّه فقط، كالنظر الذي لما ولّد العلم ولم تكن له جهة لم يولّده لّا في محلّه، وهذا مما لا نُنْكره، بل هو الواجب لأن محلّها إذا كان واحدًا صار للسبب تعلُّق بالمسبّب، فصحّ أن يولّده فيه دون سائر المحالّ، وليس كذلك ما يولّده في غير محلّه؛ لأن حكم جميع المحال معه واحد، فليس بأن يولّد في بعض أوْلى بأن يولّده في سائره، وهذا كما قلناه في القدرة أنها لو صح أن نفعل بها الفعل مبتدأً في غير محلّها لم يكن بعضها في صحة ذلك أوْلى من بعض، كما نقوله في القديم سبحانه لما صحّ من جهة الاختراع، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الحركة تولّده، ولها جهة كالاعتماد؛ وذلك لأن الجهة التي نريدها في الاعتماد ما نبيِّن بها المدافعة كالاعتماد الثقيل على ظهر الواحد منّا، ولو شاركَتْه الحركة في ذلك لوجب كونها من جنسه؛ لأنه بهذه الصفة يبيّن من غيره، ولأدّى ذلك إلى كونها على صفتين مختلفتين للنفس مع وضوح فساده.

وبعد، فإنّ الحركة من جنس الكون الذي يبتدأ إيجاده في المحل من جنس السكون الذي يبدأ إيجاده في المحلّ ومن جنس السكون، فإذا لم يصح أن يكون لهما جهة، فكذلك القول في الحركة. وليس له أن يقول: إنها وإن لم تختصّ بالجهة لأمرٍ يرجع إليها، فمتى قارنَها الاعتماد حصل له به ولأجله جهة، فصحّ أن تولّد في غير محلّها؛ وذلك لأنّ الاعتماد لو أكسبها جهة من حيث حلَّت في محلّه لوجب أن نكسب ذلك في كل عرض حلّ في محلّها، وفي فساد ذلك دلالة على بطلان ما قالوه.

وبعد، فإنه يستحيل في الشيء أن يوجب لغيره مثل حكمه، وإنما يوجب العِلل لغيرها من الأحوال ما يستحيل اختصاصها بها، وذلك يُبطل قولهم: إنّ الاعتماد يوجب كون الحركة مختصّة بجهة.

وبعد، فإذا كانت إنما تولّد على قول المخالف في هذا الباب من حيث اختصَّت بالجهة التي حصلت عليها لمقارنة الاعتماد، وتلك الجهة حاصلة للاعتماد نفسه، فبأن يثبت مولّدًا دونها أوْلى؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنهما جميعًا يولّدان؛ لأن الحادث لا يجب أن يكون بحسبهما، فمتى صحّ كون الاعتماد مولّدًا امتنع القول بأنّ الحركة تولّد، وليس له أن يقول: إذا جاز في لفظ الخبر أن يتعلّق بغيره لأجل الإرادة، وكذلك لفظ الأمر، فهلًا جاز أن تختصّ الحركة بالجهة لمكان الاعتماد؛ وذلك لأن الإرادة لما تعلّقت بالخبر لم يمتنع أن يصير بها على وجهٍ دون وجه، فاقتضت فيه أن يكون خبرًا عن مخبر مخصوص دون غيره، وكذلك القول فيها إذا تعلّقت بالمأمور به، وليس كذلك حال الاعتماد مع الحركة؛ لأنه لا يتعلّق بغيره فيؤثّر في الحركة من هذا الوجه ولا له تعلّق بالحركة أيضًا، فلا فَرْق والحال هذه بين من قال: إنه يكسبها الجهة، وبين مَنْ قال: إنه يكسب سائر الأعراض ذلك، بل لو قال: إنّ بالاعتماد يصير للمحلّ جهة دون الحركة لكان أقرب؛ لأن تعلُّقه بمحلّه آكد من تعلُّقه بالحركة الحالّة في محلّه.

[شُبهــة ومقالات أبي هاشم]

فإن قيل: فيجب لو حرَّك الواحد منا يده ولم يفعل الاعتماد أن لا يتحرّك ما على يده من الشّعر وغيره على طريقةٍ واحدة إن لم تكن الحركة مولّدة، بل يجب أن لا يمتنع من الواحد منّا جذب أطرافه ودفعها على سائر الوجوه، وإنْ كان ما يتّصل بنا من الأجسام الخفيفة لا يتحرّك، وفسادُ ذلك يوجب بطلان قولكم إلّا أن تقولوا إنّ القادر منّا متى فعل في بعضه الحركة وجب أن يفعل الاعتماد، وهذا يُنقض قولكم في الجنسين اللذين لا يتعلّق أحدهما بالآخر أنه لا يمتنع من القادر إيجاد أحدهما دون الآخر، قيل له: إذا صحّ بما قدَّمناه أن ما يولّد في غير محلّه يجب أن يختصّ بالجهة، وثبت أن الحركة لا جهة لها وجب كَوْن الاعتماد هو المولّد، ويجب القضاء بأن مُحرّكه الواحد منّا على يده من الشعر وغيره يولّد فيه الحركة بالاعتماد، ويستدلّ بتحريكه لهذه الأجسام المنفصلة لمحلّ قدرته أنه قد فعل مع الحركة الاعتماد ولو فعلها وحدها لم يجب كونه محرّكًا لما انفصل بها، ولوجب أن يكون

محل القدرة مفارقًا له كما قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في محلّ القدرة لو فعل فيه بتلك القدرة الحركة دون ما جاورها من المحالّ أنّه كان يجب أن يُفارقه ذلك المحلّ، ولخرج من أن يكون بعضًا للحيّ، ولا يبعد أن يقال: إنه إذا ابتدأ بالقدرة الحركة، فلا بدّ من أن يفعل الاعتماد؛ لأن استعمال المحل بهما جميعًا كاستعماله بأحدهما على ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في القدرتين في محلٍّ واحد أنه لا يجوز أن يفعل بأحدهما دون الأخرى، فيجري حال القدرة الواحدة في هذين المقدورين، وإن اختلفا مجرى حال القدرتين فيما يفعل بهما من الجنس الواحد، وتكون العلّة في الأمرين واحدة، ولا يجب على هذا القول أن يفعل غيرهما في المحلّ؛ لأن ما عداهما من أفعال الجوارح يجب كونه متولّدًا، ومن حقّ المتولّد أن يتعلق بشروط يخالف لأجلها المباشر، وكما تختصّ أفعال الجوارح بأنه لا يصح أن يفعلها في بعض الجارحة دون بعض مثل القدر الحالّة في بعض ساعده أنه لا يجوز أن يفعل بها في المحلّ دون أن يحرّك جملة ذراعه، وتفارق بذلك أفعال القلوب لأنها مخالفة لها في هذه القضية، وكذلك لا يمتنع أن يستحيل أنه يفعل بقدرة الجوارح الكون دون الاعتماد، وإنْ صحّ ذلك في أفعال القلوب، فيفعل بالقدرة الاعتماد دون الإرادة، وإن لم يكن فيهما إلا مبتدأ، ويجب على هذا القول أن لا يصح أن يفعل الاعتماد دون الحركة كما لا يصح أن يفعلها دونه للعلّة التي قدّمناها، وأنْ يكون ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنّ الواحد منّا لو اعتمد على جسم بائن لولّد فيه الحركة، وإن لم يحرّك محلّ قدرته محمولًا على أنه قدر ذلكَ لو وُجِد منفردًا لا أنه أجاز ذلك، فلا يكون مخالفًا لما قدّمناه، وقد كان شيخنا أبو إسحٰق رحمه الله فيما أظنّ يقول هذه المسألة: إن الحركات تولّد كالاعتمادات، وأنهما يختصّان بذلك دون غيرهما، وهذا يبعد لما قدّمناه؛ لأنه إن جاز أن يولّد الحركة ولا يختصّ بالجهة، فما الذي أوْجب كون الاعتماد مولّدًا دون غيره من الأعراض، ولِمَ صار التوليد بأن يكون في جهة أوْلى منه في جهة أخرى؟ وإن قال: إذا كان التوليد فيه يماسّ محلّ القدرة كان تحريكه تابعًا لحركة محلّ القدرة، فلذلك اختصّ بجهة دون غيرها، وإن لم يثبت للحركة جهة فهذا بعيد؛ لأن العلّة التي قدّمناها قائمةٌ فيه، فلا فرق بين ما يتّصل بمحلّ القدرة هذا الاتّصال وبين غيره من

الأجسام إذا وصلها بمحلّ القدرة، والجذب عندنا لا يكون إلا بالاعتماد، وكذلك الدَّفع، إلّا أن يُراد به تحرّك نفس المحل، فلا بدّ من أن يفعل فيه الاعتماد، فلذلك يتحرك ما اتّصل به من شعر وغيره على ما قدَّمناه، وإذا جاز أن يقال: إنّ الاعتماد متى ولّد تحريك غير محلّه وجب أن يولّد معه اعتمادًا، فلا يصح أن يولّد أحدهما دون الآخر، لم يمتنع أن يقال: إنه لا يصح أن يفعل بالقدرة أحدهما دون الآخر على سبيل المباشرة، وليس يجب أن يستنكر لأمرٍ يرجع إلى الفاعل أوْ لا يصح منه إيجاد أحد الأمرين إلّا مع إيجاد الآخر كما ذكرنا في إيجاد المقدور في أحد المحلَّيْن أنه يستحيل من غير أن يوجد غيره في المحلّ الآخر، وكما يقال في العضو الواحد أنه كالآلة، فلا يصح أن يحرِّك بعضها دون بعض ما لم يكن هناك مفاصل، فكذلك لا يمتنع أن يقال: إنه لا يصح أن يفعل بقدرة الجوارح الحركة دون الاعتماد لأمرٍ يرجع إلى أن المحل كالآلة فيهما جميعًا، وإذا جاز أن يقال: إنّ ما يُدرك بمحلّ الحياة بمنزلة ما يُدرك بالحاسّة في أنه يصح أن يدرك به شيئًا دون شيء مما يصح أن يُدركه به، ويجري المحلّ مجرى الآلة في ذلك، فكذلك لا يمتنع مثله في محلّ القدرة أن يجري مجرى الآلات، فكما لا يجوز أن يفعل تحريك بعضها دون بعض، أو التوليد ببعض ما يحصل فيها دون بعض فكذلك ما قلناه، فعلى هذا الوجه يسقط ما سأل عنه السائل، وإنْ كنّا إذا أجبنا عنه بما يدلّ ظاهر قول الشيوخ رحمهم الله فيه من أنه يجوز أن يفعل بالقدرة الحركة دون الاعتماد، لكان الجواب واضحًا؛ لأنه متى فعل الاعتماد ولد، ولو لم يفعله لم يتحرّك ما اتّصل به على طريقةٍ واحدة، وإنْ جاز أن يتحرَّك على بعض الوجوه بتحريك الله تعالى إياه، ولو لزم ذلك فينا لوجب مثله في القديم تعالى، فيقال: لو حرَّك الثقيل كان لا يمتنع ألّا يتحرَّك الخفيف المتّصل به لو لم تكن الحركة مولّدة، فبِما يسقط به ذلك هو المُسقط للسؤال، وإن كان بين القديم جلّ وعزّ وبين الواحد منّا فيما ذكرناه وجوه من الفرقان. ولا يمكن أن يُجاب عن السؤال بأن الحركة تحتاج إلى الاعتماد، فلذلك وجب وجوده معها؛ لأن الكون لا يحتاج إلا إلى محلّه فقط، من حيث كان المقتضى لإثباته ما يختصّ به محلّه من كونه في بعض الجهات مع جواز كونه في

غيره، فإذا لم يتعلق ذلك بالاعتماد، فكذلك القول في الكون نفسه، ولو احتاجت إلى الاعتماد لاحتاج الكون إليه، ولاستحال أن يوجد تعالى الجوهر إلّا مع الاعتماد كما يستحيل أن يُحدثه إلّا مع الكون، ولو كان كذلك لوجب أن يكون للجوهر به تعلُّق، كما أنّ له بالكون تعلُّقًا، وفساد ذلك يبطل هذا القول، ولا يصح أن يُجاب عن السؤال بأن يقال: متى دعَتْه الدواعي إلى تحريك اليد دعاه الداعي إلى فعل الاعتماد؛ الغرض في الأمرين قد يختلف ولا يمتنع أن تكون داعيه مقصورة على الحركة دون الاعتماد فيفعلها دونه، وكان يجب متى فعلها ألّا يتحرَّك ما اتّصل به.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز كَوْن القادر قادرًا على الضدَّيْن ويختصّ بأن يفعل أحدهما دون الآخر، فهلّا جاز أن يولّد الحركة في محلّ دون محل وإن كان حكم الجميع معها واحدًا؟ قيل له: إنّ القادر مختار لما يفعل أو في حكم المختار، فلا يمتنع أن يفعل أحد مقدور به دون الآخر، ولو لم يصح ذلك فيه لا تنقض كونه قادرًا على ما قدَّمناه في صدر هذا الكتاب عند الفَصْل بين ما يكون بالفاعل وما يكون بالعلّة، وليس كذلك الحركة لأنها لو ولّدت لكانت مُوجبة لما تولّده، فكانت لا تكون بأن تولّد في محلّ أوْلى من غيره إذا كان الجميع مجاورًا لمحلّها ومماسًّا له.

فإن قيل: إذا كان الاعتماد يولّد عندكم الأكوان المتضادّة، ويختصّ بأن يولّد بعضها دون بعض، فهلّا جاز ما قلناه في الحركات؟ قيل له: إنّ الاعتماد سفلًا، وإنْ كان من حقّه أن يولّد الحركات المتضادّة سفلًا، وإنما يولّد تحريك المحلّ إلى أقرب الأماكن دون غيره لأمرين: أحدهما أن قطعه لما بعد من الأماكن ولما قطع القريب منها يستحيل، ولا يجوز أن يولّد ما يستحيل وجوده، والثاني أنه يولّد في جهته، وجهته أقرب الأماكن إليه، وليس كذلك حكم الحركة لأنّها لو ولّدت ومحلّها مجاور لستّة أجزاء لم تكن بأن تولّد في بعضها أوْلى من بعض، وبأن تولّد تحريك محلّها إلى جهة أوْلى منه إلى غيرها من الجهات.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يولّد الاعتماد الحركة دون الصوت، فهلّا جاز أن تولّد الحركة التحرّك في جهةٍ دون أخرى؟ قيل له: إنّ الاعتماد إنما يولّد الكون دون الصوت متى لم يقع على الوجه الذي من حقِّه أن يولّد الصوت؛ لأن من شرط توليده له أن تكون هناك مُصاكّة، فإذا لم توجد ولّد الكون دون الصوت، ومتى حصلت المُصاكّة وجب أن يولّدها؛ لأنه ليس بأن يولّد أحدهما أوْلى من الآخر، وكذلك يجب لو كانت الحركة تولّد أنْ لا يكون بأن تولّد تحريك بعض ما جاوَرها أوْلى من الآخر.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يولّد بعض ما وجد في المحلّ من الاعتماد دون بعض، وإن كان الكل من جنسٍ واحد، فهلّا جاز أن تولّد الحركة تحريك المحل في جهةٍ دون أخرى، وإنْ كان حكمها على الجميع واحدًا؟ قيل له: إنما قلنا في الاعتماد إذا وُجِد في المحل وفيه اعتماد مخالف له أقلّ منه، أنّ الذي يولّد ما زاد على قدر ما كافاه؛ لأن الدلالة التي ذكرناها دلَّت على أنه لاختصاصه بالجهة يولّد، فما خالفه من الاعتماد لا بدّ من أن يقع بينهما ما يجري مجرى المُمانعة، فإذا صحّ ذلك قلنا: إن الزائد على قدر ما كافأه يولد، ولم يخصّ عينًا من عين، بل قلنا في الجملة إنّ بعضًا منه يولّد من غير تعيين، وذلك غير مُمتنع فيما لا يكون مُوجبًا إيجاب العلل إذا ما تقدّمت الدّلالة على أن له هذا الحكم، كما لا يمتنع مثله فيما يحتاج إلى غيره وفي وجوه القبح، وليس كذلك ما قالوه في الحركة؛ لأنه لم يثبت بدليل قاطع كونها مُوجِبة. ولا صح أيضًا أنّ غيرها يُكافِئُها عند توليدها تحرّك المحل في جهةٍ دون جهة، ففارق ما قلناه في الاعتماد. وقد بيّنا فساد قولهم: إنها تولّد في الجهة التي الاعتماد فيها، وبيّنا أنّ هذا بعينه يوجب كون الاعتماد هو المولّد دونها، ويفارق ذلك ما نقوله من أنّ الاعتماد بأن يولّد الصوت أوْلى من المُصاكّة؛ لأن الدلالة لما دلّت على أنه هو المولّد له جعلنا المُصاكّة شرطًا، ولم تثبت لهم أن الحركة تولّد بدليلٍ قاطع، فجعلوا الاعتماد شرطًا في توليده.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يولّد الاعتماد التراجع عند المصاكّة ويولّد مع فَقْد المصاكّة الانحدار، ويكون في كلّ واحد من الحالَيْن بأن يولّد أحدهما أوْلى من الآخر، فهلا جاز أن يولّد الحركة في جهةٍ دون أخرى، وإنْ كان حكمها معهما واحدًا؟ قيل له: إنه متى لم يصادف محلّه جسمًا صلبًا، فإنه يولّد في جهته الحركات، ومتى صادف جسمًا صلبًا ولّد التراجع بشرط المُصاكّة، فقد اختصّ في كلٍّ واحدةٍ من الحالَيْن بالتوليد في جهةٍ دون أخرى، فلذلك صحّ هذا القول فيه، وفارق حاله حال الحركة فيما ألزمناهم؛ لأنها إذا كانت تولّد فحكمها مع جميع الجهات حكم واحد، فلا يصح أن يختصّ بأن تولّد في جهةٍ دون أخرى، بشرط تختصّ به تلك الجهة، وقد بيّنا من قبلُ ما نختاره في هذه المسألة، أعني في أن التراجع عند المُصاكّة عن ماذا يتولّد، وذكرنا قول الشيوخ فيه فلا وجه لإعادته، وأظنّ أنّا قد ذكرنا في هذه الدّلالة في كتاب الاعتماد ما لم نذكره الآن، وإن كان ما أوردناه كافٍ.

[دليل لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: ويدلّ على ذلك أيضًا ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أنها لو ولّدت لوجب إذا رمَيْنا حجرًا صُعُدًا أن يمضي أبدًا إذا لم يحصل هناك مانع؛ لأن في كل حالٍ كانت الحركات تولّد مثلها، فكان يجب أن لا يتراجع، وفي عِلْمنا بتراجعه وإنْ لم يصادف جسمًا صلبًا دلالة على أنّها لا تولّد. وليس لهم أن يقولوا: إن هذا بعينه يوجب أن لا يولّد الاعتماد؛ لأنه كان يجب لو ولّد أن يولّد في الثاني مثله في العدد، ثم كذلك أبدًا، فإن لم يمنع من كون الاعتماد مولّدًا، والحال ما ذكرناه لم يمنع من كون الحركات مولّدة، وذلك أنّ الاعتماد اللازم الذي في الحجر يؤثر في توليد الاعتماد صُعُدًا ويقع فيهما تمانع لاختلاف جهتيهما، فلا يولد من المُجتلب إلّا ما زاد على قدر اللازم في كل حال، فيتناقص توليده حالًا بعد حالٍ، فإذا انتهى إلى وقتٍ لا يوجد فيه إلّا مثل اللازم أو دونه يتراجع باللازم الذي فيه، وذلك نحو أنه يفعل في حجر فيه مائة جزء من الاعتماد اللازم سفلًا ألف جزءٍ من

الاعتماد صُعُدًا، فيولد منه تسعمائة في الثاني ثم يولد منها ثمانمائة ثم سبعمائة ثم ينتهي إلى ما ذكرناه، وهذا لا يتأتّى في الحركات، فلذلك لزمهم أن لا يتراجع الحجر إذا قالوا: إن الحركات تولّد، ولم يلزمنا مثله، وقد بيّنا في مسألة التمانع الوجه الذي لأجله لا يولّد من الاعتماد المجتلب إلّا الزائد والعلّة التي لا يقع فيهما تمانع، وبيّنا أنّ أحدهما يمنع الآخر من التوليد، لا أنه يمنع من وجوده، وبسّطنا القول فيه، وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله في كتاب «الأبواب» عند إشارته إلى الوجه الذي ذكرناه أنه يجوز أن تكون الاعتمادات صُعُدًا إذا ضَعُفَت ولّدت في الثاني حركات، ولم تولّد الاعتمادات ألبتّة، فيحصل التراجع لهذا الوجه، وقد قيل فيه: إنّ القادر إذا رمى الحجر فبحسب تراخي حال وجود الفعل يضعف ما يتولّد فيما يتولّد أو لا يكون أقوى، ثم كذلك أبدًا يضعف حالًا بعد حالٍ، وقد مرّ لشيخنا أبي هاشم رحمه الله كلام يقارب ذلك في السهم إذا نفد عن الوتر، وذكر مثله أيضًا في الحجر إذا رمى سفلًا، فقال: إنه يكون أسرع في الابتداء ثم يضعف حتى يبطل ما فيه من المجتلب، وإن لم يكن هناك مانع، وهذا يبعد لأنه لا مانع يمنع من توليدهما جميعًا لكونهما من جنسٍ واحد، فكيف يقال: إنّ المجتلب منه يبطل من غير مانع، وإنما صحّ ذلك في الاعتمادين المجتلبين؛ لأن أحدهما يمنع الآخر من التوليد كما إذا تساويا لم يكن أحدهما بأن يولّد أوْلى من الآخر، وإنما يضعف انحدار الحجر في آخر أمره لأنه لا بدّ من أن يكون للهواء فيه بعض التأثير، ولو لم يحصل هناك هواء يؤثر لوجب أن تكون حاله آخرًا كحاله أوّلًا، فيجب إذن أن يكون الاعتماد في الجواب عن السؤال هو على الجواب الأوّل.

[شُبهـــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ الحركات تولّد لكن الاعتماد سفلًا يؤثّر فيها من حيث يولّد ما يضادّها، فإيجابه لضدّها يوجب وقوع التمانع فيهما كما قلتموه في الاعتمادين المختلفين، فلا يجب أن ينفد أبدًا، قيل له: إنما وقع التمانع بين الاعتمادين لاختصاصهما بالجهة، والحركة لا جهة له على ما بيّناه، فلا يصح أن يتمانع الاعتماد.

وبعد، فإنّ هذا السائل قد أقرّ بأن الاعتماد سفلًا يولّد الحركة سفلًا، فيكون لذلك ممانعًا للحركة من حيث يولّد ضدّها، وإذا صحّ ذلك في الاعتماد وجب القول بأنّ الاعتماد المجتلب صعدًا يولد دون الحركات؛ لأنه لا يمكنه أن يقول بأنهما يولّدان جميعًا على ما تقدم من القول فيه.

[مقالة لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنّ ما يحصل من الحركات يحصل بحسب الاعتماد في الكثرة والقلّة دون الحركات؛ لأن قاطع السلسلة لا فرق بين أن يشتدّ قطعه له أو يخفّ في أن الثقيل ينزل بحسب ثقله، وإذا رمينا بحجرٍ فمصاكّته تحصل بحسب الاعتماد، ولذلك يصير نزول أثقل الحجرين أسرع، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ الاعتماد يولّد وحل مع السكون أو الحركة، وبيّن ذلك بالثقيل أنه متى زال ما تحته من المانع، فلا بدّ من أن يولّد تحريكه سفلًا، وإن لم تحصل فيه حركة، والقول المؤثّر متى قطع وتره، فلا بدّ من أن يتولّد التراجع عن الاعتماد، وإن لم تكن هناك حركة، وقد يمكن قطع الخيط الذي قد عُلّق به الثقيل على وجهٍ لا تحصل في النازل منه حركة، وقد عَلِمْنا مع ذلك أنه يولّد النزول، فيجب أن يكون المولّد هو الاعتماد دون الحركات.

دليلٌ آخر: ويدلّ على ذلك أيضًا أنه لو لم يكن مولّدًا لوجب لو خلق الله حجرًا ثقيلًا لا على مكان، أن يبقى بحيث هو ولا يهوى، ولو صح ذلك فيه لصح أن يسكن الحجر لا على مكان، وفي استحالة ذلك دلالة على أنّ الاعتماد يولّد إذا لم يكن هناك مانع، فمتى لم يحصل الثقيل على موضع صلب يمنعه من الهويّ يجب أن يهوي، ولا يكون كذلك إلّا والاعتماد يولّد ذلك فيه؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنه تعالى يفعل فيه الحركة حالًا بعد حال؛ لأنه كان يجوز أن يفعله فيبقى ساكنًا في جهته ولا يكون بينه وبين الحقيقة فَصْل، ومتى صحّ أن الاعتماد يولّد بهذا الوجه، فيجب أن يكون هذا المولد دون الحركات؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنها تحصل في بعض المواضع دونه ويحصل التوليد، فلذلك كان صرف التَّوليد إليه في سائر المواضع أوْلى.

دليل آخر: ومما يدلّ على ذلك أيضًا أن الحركة لو ولّدت لوجب أن تولّد السكون والكون المبتدأ أيضًا؛ لأنهما من جنسها، وفي فساد ذلك فيهما دلالة على أنها لا تولّد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إني أقول في الكل: إنه يولّد فما اعتمدتم عليه لا يصح، قيل له: لا فرق بين مَنْ قال: إن الكون يولّد الحركات، وبين مَنْ قال: إن الكون والطعم يولّدانها، والمخالف لا يقول أيضًا بذلك، فإن قال: إنّ الحركة مخالفة لهما في الجنس، فلذلك صحّ أن يولّد دونهما، فقد بيّنا في صدر الكتاب أنها من جنسهما، وبيّنا أيضًا بطلان قولهم: إنها لا تبقى والسكون يبقى، وأنّ بالإدراك يُفصل بينهما، فلذلك صحّ ما اعتمدناه؛ لأنّا بنيناه على ما ثبت بالدّليل، يبيّن ما قلناه أنّ المجاورة لما ولّدت التأليف لم يختلف الحال فيها بين أن تكون حركة أو كونًا أو سكونًا، وإنما نقول فيما يبقى إنه لا يولّد لبقائه لا لأنه سكون، ولذلك نقول في السكون الحادث إنه يولّد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز في السبب عندكم أن يولّد لوقوعه على وجه ولا يشاركه ما جانَسه إذا لم يقع على ذلك الوجه في التّوليد، فجوّزوا أن تولّد الحركة دون السكون من حيث وقعت على وجه. قيل له: هذا على قولك بأنّ الحركة مخالفة للسكون لا يصح. فأمّا على قولنا، فليس هناك وجهٌ كبر من تقدّم ضدِّها، وذلك مما لا يكسبها وجهًا يوجب اختصاصها بحكمٍ دون غيره، وفارق حالها ما نقوله في الاعتماد إذا وقع مصاكّة؛ لأن مقارنة غيرِه له قد تؤثّر في حاله كما تؤثّر في حال الحسن والقبيح، وهذه الدلالة ليست بالجليّ عندنا؛ لأن لقائلٍ أن يقول: إنّ الحركة والكون جميعًا يولّدان ولا يمكن أن يُبطل القول بأنّ الكون يولّد إلّا بالرجوع إلى ما قدَّمناه من أنه لو ولّد لم يكن بأن يولّد في جهةٍ أوْلى منه في جهة، وإلى غير ذلك مما قدَّمناه مما يمكن أن يُستدلّ به على أنَّ الحركات لا تولّد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ قولكم: إن الاعتماد يولّد يؤدّي إلى وجوه من الفساد، منها أنه إذا وُجِد في الجسم اعتمادان يختلفان أحدهما أزْيَد من الآخر عددًا أنّ بعضه يولّد دون سائره من غير سبب يُوجب اختصاصها بذلك، وإنْ قلتم: إن جميعه يولّد إذا كان أزْيد من الآخر، لزمكم القول بأنّ الحجر إذا رمَيْناه يجب أن ينفذ أبدًا ما لم يكن هناك مانع، ومنها أنه يجب إذا فعل القادران أنّ الاعتماد في الجسم مع تساوي قُدَرهما في جهتين أن يتمانعا من غير أن يتضادّ ما فعلاه على وجه، وهذا مُحال؛ لأن التمانع إنما يصح في المتضادّات دون غيرها، ومنها أنه يؤدّي إلى أن يولّد الاعتماد الحركة سفلًا وصُعُدًا، وذلك يُبطل قولكم: إنه يولّد على طريقةٍ واحدة وينقض ما عليه تعتمدون في أن النظر لا يولّد الجهل، ومنها أنه لو ولّد لوجب أن يولّد اعتماد الواحد منّا إذا استقرّ على الأرض السكون في مكانه حتى يولّد السكون في جميع الأرض، وذلك فاسد. ومنها أنه يجب أن يولّد في محلّه اعتمادًا مثله، وذلك يوجب وجود ما لا نهاية له؛ لأنه لا يمكن أن يقال فيه ما يقال في توليده الحركات؛ لأنه يولّدها في الثاني. ومنها أنه لو ولّد لأدّى إلى القول بأنّ الاعتمادات المختلفة تولّد جنسًا واحدًا من الكون، وفي هذا قلبٌ لجنسها وإيجابٌ فيها أن تكون جهته واحدة. قيل له: أمّا ما بدأت بذِكْرِه، فقد تقدَّم الجواب عنه؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الذي يولّد من الاعتمادَيْن الموجودَيْن في الجسم الزائد منهما ويولّد منه ما زاد على ما يُكافئه فيه الآخر؛ لأن الدلالة قد دلّت على أنّهما إذا وُجِدا في جسمٍ واحد وتساويا لم يصح أن يولّد أحدهما؛ لأنه ليس بأن يولّد أوْلى من الآخر، ولا يصح أن يولّدا جميعًا لِمَا فيه من اجتماع الضدَّيْن، فإذا صحّ ذلك فيهما مع التساوي وجب إذا زاد أحدهما أن يولّد القدر الزّائد منه دون جميعه، ويدلّ على ذلك ما قدَّمناه في الحجر وأنه يتراجع، ولولا ما ذكرناه من حاله لم يصح ذلك فيه، فإذا صحّ هذا لم يمتنع أن يقال: إنّ قدرًا منه تولّد لا بعينه؛ لأنه ليس بموجب إيجاب العِلل، فيكون هذا القول فيه مُوجبًا لقلب جنسه، وإذا صحّ وجود المولّد مع المنع ولا يولّد لم يمتنع في بعضٍ دون بعض، ذلك على الجملة دون التعيين؛ لأن مع ثبوت الأصلَيْن الذين

قدَّمناهما لا بدّ من القول بهذا القول، وله نظائر في الأصول؛ لأن القدر قد ثبتت حاجتها إلى زيادة صلابة، فلو بطل قدر من الصلابة لوجب بطلان بعض القدر لا بعينه، وليس لأحدٍ أن قول: لِمَ صارت هذه بأن تبطل أوْلى من ذلك؟ وكذلك لو فعل تعالى حياتَيْن في محلٍّ واحد لقَبُحت إحداهما لا بعينها، فغيرُ مُمتنع أيضًا ما ذكرناه، وقد بيّنا من قبلُ في توليد الوها للألم ما يُقارب ذلك، وبسّطنا القول فيه فلا وجه لإعادته، وما ذكرته ثانيًا فبعيد؛ لأن الاعتمادَيْن المختلفَيْن إذا وُجِدا في الجسم الواحد فلا يجوز أن يولّد أحدهما مع تساويهما في العدد، لا لأن بينهما تضادًّا، لكن لتضادّ ما يولّدانه، ولا يمتنع عندنا حصول التمانع فيهما على هذا الوجه، وإن لم يتضادّا واجتمعا في الوجود؛ لأن الذي لأجله وقع التمانع فيهما هو تضادّ ما يولّدانه، فليس أحدهما بأن يولّد أوْلى من الآخر، وقد كشفنا القول في ذلك في مسألة التمانع وبيّنا كيفيّة القول في ذلك، فلا وجه لإعادته. ولو ثبت أنّ الحركة تولّد لكان الطَّعن من الوجه الأوّل والثاني قائمًا. وإن صح الطَّعن بذلك، فيجب أن يكون طعنًا لمن ينفي التولّد أصلًا، وما ذكرته ثالثًا، فقد بيّنا أنّ الاعتماد قد يولّد الحركة سفلًا وصُعُدًا، لكنه إذا كان سفلًا ولّد الحركات سفلًا من غير شرط، ولم يولّد الحركات صُعُدًا إلا بشرط المُصاكّة، وذلك لا يمتنع في الأسباب أن تولّد بشروط وعلى بعض الوجوه، ويختلف حالها فيما تولّده، فلا وجه لإعادته. وما ذكرته رابعًا، فقد بيّنا الجواب عنه في مسألة التمانع، وذكرنا الوجوه التي قِيلت فيه وبصرنا من جملتها أنه يولّد السكون فيما اعتمدنا عليه إلى آخر الأرض؛ لأنه لا مانع يمنع من توليده ذلك، وإن لم يصح أن يولّد فيه الحركة؛ لأن هناك مانعًا، وبيّنا أنه لا يمتنع أن يمنع من أحد الضدَّيْن ما لا يمنع من الضدِّ الآخر، فإنّ المنع يخالف القدرة في هذا الباب، وبيّنا أن التشنيع في هذا الباب لا يؤثّر فيما اقتضاه الدّليل، وليس في قولهم: إنّ هذا القول يؤدّي إلى أن الاعتماد يولّد في جميع الأرض إلّا التشنيع، فلا وجه للقَدْح به. ولولا أنّا قد نَقَضْنا ذلك هناك لأعَدْناه، وفيما أوردناه إسقاط لمسألة. وما ذكرته خامسًا من أنه لو ولّد في محلّه اعتمادًا مثله لولّد ما لا نهاية له فبعيد؛ لأنه إنما يولّد اعتمادًا مثله حتى ولّد الحركة في

جهته، فإذا لم يصح أن يولّد وهو في مكانه حركة ولا كونًا لم يصح أن يولّد اعتمادًا أيضًا، فلا يجب ما قاله من الفساد إذا كان توليده لما يولّده من الاعتماد يقع في الثاني، وبشروط زوال المحلّ عن مكانه. وما ذكرته آخرًا من أنه لو ولّد الاعتماد لولّد المختلف منه جنسًا واحدًا من الكون، والصحيح عندنا أنه قد يولّد جنسًا واحدًا وقد يولّد المتضادّ، وهكذا نقول في الجنس الواحد من الاعتماد؛ لأن اللازم سفلًا يولّد الحركات السُفلى في الجهات المختلفة، وقد يولّد بشرط المصاكّة التراجع، والاعتماد صُعُدًا قد يولّد مثل ما يولّده اللازم سفلًا من الذهاب صُعُدًا وخلافه، وقد دلّ الدليل على ذلك، فلا وجه للمَنْع منه، ومَنْ يقول بأن الحركات تولّد يصرّح بمثل ما قلناه؛ لأن عنده أنها تولّد الضدّ، وإنْ جاز أن تولّد ما هو مخالفٌ لها أيضًا، وليس هذا من النظر سبيل؛ لأن النظر الواحد لا يجوز أن يولّد إلا علمًا مخصوصًا، وما هو من جنسه لا يولّد إلا مثال ذلك العلم من حيث كان المعلوم مِنْ حاله أنّ جميعه يتعلّق بمنظورٍ واحدٍ على وجهٍ واحد، فما يولّده لا يختلف، وليس كذلك الاعتماد؛ لأنه يبقى فيولّد الأكوان حالًا بعد حالٍ لكنه يولّد ما يولّد على طريقة واحدة، فصار النظر بمنزلة اعتماد مجتلب؛ لأنه لا يولّد إلّا شيئًا واحدًا مخصوصًا، وإنْ فارقه من وجهٍ آخر؛ لأن الاعتماد يولّد فيما يصادف محلّه، فأيُّ محلٍ صادفه ولّد فيه، وإلّا ولّد في محلّه فقد ولّد أشياء متغايرة على البدل، وليس كذلك حال النظر؛ لأنه يولّد في محلّه وليس له تعلُّق بالمنظور فيه في باب التوليد، فما يولّده لا يتغاير كما لا يختلف، فسقط بهذه الجملة جميع ما سأل عنه.

فأمّا الاعتمادات كلّها، فلا تتولّد من فعله إلّا عن الاعتماد؛ كالأكوان، وقد تقدَّم القول فيه. فأمّا الصوت، فإنه عن الاعتماد يتولّد، ولذلك يحصل بحسب شدّة الاعتماد ويقلّ بحسب خفّته، وذلك يوجب كونه متولّدًا عنه؛ لأن وقوع الشيء بحسب غيره على طريقة واحدة يدلّ على أنه متولّد عنه على ما قدَّمناه، لكنه لا يولّد الصوت إلّا إذا حصل محلّه مُصاكًا لمحلٍّ آخر، ويخالف في ذلك توليد الأكوان التي يولّدها تارة في محلّه، وأخرى في غير محلّه، فصارت المُصاكّة شريطة في توليد الاعتماد للصوت؛ لأنه على طريق واحدة لا

يولّد إلا إذا حصلت المُصاكّة، ومع عدمها لا يولّد، وصارت المُصاكّة في ذلك بمنزلة مُماسّة ما يولّد فيه الاعتماد في أنه شرط في التَّوليد، حتى إذا لم تكن المُماسّة ألبتّة لم يصح أن يولّد فيه الحركات، وذلك غيرُ مُمتنع في الأسباب على ما نأتي على بيانه من بعد.

فأمّا التأليف، فلا يجوز أن يتولّد عن مثله؛ لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له في المحلّ من حيث يولّد كل واحدٍ منه غيره ولا يتأخّر توليده؛ لأن الشيء إنما يولّد غيره متأخّرًا متى حصل هناك ما يمنع من توليده في الحال، وذلك مفقودٌ في التأليف، فلا يصح أن يقال فيه ما يقال في توليد النظر العلم، والاعتماد الكون، ولا يلزم على ذلك توليد الاعتماد اعتمادًا مثله؛ لأنا قد بيّنا أنه يولّده تابعًا لتوليده الكون، فكما يولّد الكون في الثاني، فكذلك يولّد الاعتماد في الثاني، فلا يجب أن يولّد ما لا نهاية له؛ لأن كلّ واحدٍ منهما يولّد مثله في غير الحالّ الذي يولّد صاحبه فيها وعلى غير ذلك الوجه. يبيّن ذلك أيضًا أنّ التأليف لو ولّد مثله لم يكن هناك طريق يفصل به بين المولّد والمولّد على وجه؛ لأن وجود أحدهما مع عدم الآخر كان يستحيل على وجهٍ من الوجوه، وصار حاله كحال القدرة على مذهب مَنْ يقول: إنها لا تنفكّ من الفعل، ويخالف ما نقوله في توليد المجاورة للتأليف؛ لأنها قد توجد عندنا ولا تأليف على بعض الوجوه، وكذلك سائر الأسباب والمسبّبات، فإذا استحال ذلك في التأليف لو ولّد مثله، فيجب القضاء بأنه غير مولّد أصلًا، وأنّ الذي يولّد التأليف هو الاعتماد والمجاورة أو هما؛ لأنّه لا شُبهة فيما عدا هذه الأعراض أنها لا تولّد التأليف.

[شُبهة]

فإن قيل: هلّا قلتم إنّ الرطوبة واليبوسة تولّده؟ قيل له: لأن ما فيه الرطوبة واليبوسة إنما يحصل التأليف فيه إذا جاورنا بينهما، والمجاورة حادثة وهما باقيان أوجب كونهما أو كون أحدهما مولّدًا له قائم في المجاورة، وهي مستندة بأنها حادثة، وإنما التأليف يحصل بحسبها، فيجب كونها مولّدة دونهما، ولا يمكن دَفْع هذا السؤال بأنه كان يجب أن تولّد الرطوبة والتأليف في الرطبين إذا تجاورا؛ لأن للمخالف أن يقول به ويُجري الرطوبة مجرى المجاورة عندنا

في أنها تولّد جنس التأليف متى حصل في المجاورة، وإن لم يصعب التفكيك إلّا إذا كانت اليبوسة في المحلِّ الآخر.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إن الجوهر نفسه يولّد التأليف بشرط المجاورة ويكون من فعل الله تعالى، وإنْ كان يتولّد عن الباقي كما تتولّد عندكم الأكوان عن الاعتماد اللازم وإنْ كان باقيًا. قيل له: إنه إذا كان لا يولّده إلّا والمجاورة حادثة والتأليف حاصلٌ يحسبها وقد اختصَّت بأنها حادثة، فصَرْف توليد التأليف إليها أوْلى منه إلى الجوهر نفسه، وقد قيل: إن المولِّد لا يجوز أن يكون مما يستحيل وجود المولّد مع عدمه، فلا يصح على هذا الأصل أن يكون الجوهر مولّدًا للتأليف، فحاجته في الوجود إليه، وبيَّن ذلك بأنّ تعلق المسبّب بالسبب كتعلق المقدور بالقدرة، والفعل بالفاعل، فإذا لم يصح إثبات الفعل على وجهٍ يحتاج إلى فاعله أو القدرة عليه، فكذلك لا يصح إثباته على وجهٍ يحتاج إلى ما يتولّد عنه، وذلك يمنع من كَوْن الجوهر مولّدًا للتأليف ولسائر ما يحتاج إليه في الوجود، ولا تلزم على هذه الطريقة المجاورة؛ لأن التأليف لا يحتاج إليها بعينها، ولذلك ينتفي مع انْتفائها بأضدادها من المجاورات.

وبعد، فلو وُلد الجوهر التأليف بشرط المجاورة لوجب أن يولّده حالًا بعد حالٍ إذا حصلت المجاورة؛ لأن حكمه في سائر الأوقات لا يختلف في الوجه الذي له يولد، ولو ولّده في حال البقاء لتعذّر على الضعيف تفريق الأجسام الصَلبة إذا استمرّ بها التجاور مدَّة طويلة، ويخالف ذلك ما نقوله له في المجاورة أنها تولّد في حال حدوثها دون سائر أوقاتها؛ لأنها من حيث اختصّت في الأوّل بالحدوث دون سائر الأوقات، صحّ أن تولّد في تلك الحال دون سائر الأحوال، فيصير الحدوث شرطًا في توليدها، ولا يمتنع ذلك في الأُصول أن يختصّ الحادث من الحكم بما لا يحصل الباقي، وليس كذلك حال الجوهر؛ لأنه باقٍ في الأحوال كلّها، فلو ولّد التأليف في حال لولّده في سائر الأحوال، كما لو ولّدته المجاورة في بعض الأحوال التي تبقى فيه، لوجب أن تولّده في سائر الأوقات.

[مقالة أبي عبد الله]

وبعد، فإنّ هذا القول يؤدّي إلى إبطال القول بالتوليد؛ لأنه يوجب في سائر ما نقول: إنّ الاعتماد وغيره يولّده أن يقال: إن الجوهر يولّده بشرط حصول هذه الأسباب، فإذا بَطُل ذلك بَطُل بمثله في التأليف، وصحّ ما قلنا من أنه لا يجوز أن يتولّد إلّا عن المجاورة أو الاعتماد أو هما، وإنما قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الأوْلى أن تكون المجاورة هي المولّدة للتأليف دون الاعتماد؛ لأن ما أوْجب كون الاعتماد مولّدًا له، يوجب كَوْن المُجاورة مولّدة له أيضًا، ولا يحصل التأليف موجودًا على وجه يُعْلم إلّا والمجاورة حاصلة، وقد يحصل ولا اعتماد، فلذلك كان صَرْف التوليد إلى المُجاورة أوْلى، ويمكن أن يقال: إنّ التأليف يحصل بحسب المجاورة لا بحسب الاعتماد، فيجب أن تكون هي المولّدة؛ لأنهما إذا كانا حادثَيْن واختصّت هي بأنْ وقع التأليف بحسبها، فيجب كونها مولّدة، وقد يقال: إنّ الاعتماد لو ولّده وقد صحّ أنّ ما أوجب كونه مولّدًا يوجب كون المجاورة مولّدة له، فكان يجب من حيث اشتركا في توليد التأليف أن تكون المجاورة مولّدة لكلّ ما يولّده الاعتماد؛ لأن ذلك واجبٌ في الأسباب، وإن اختلفت أنّ كلّ ما اشترك منها في توليد جنس، فيجب أن يشترك في توليد سائر الأجناس كالاعتمادات، فكان يجب أن تولّد المجاورة الأصوات والأكوان وغيرهما. فأمّا مَنْ ضمّ أصابعه بعضها إلى بعض، فإنما يتعذّر تفريقها لا لما يفعله من التأليف حالًا بعد حالٍ لكن الاعتماد والأكوان، فلا يمكن مَنْ هو أضعف منه تفريقها لكثرة ما فعله منهما أو مِنْ أحدهما، وإنْ كنا لا نُنكر أن يفعل التأليف حالًا بعد حالٍ متولّدًا عن المجاورة التي يُحدثها حالًا بعد حالٍ، لأنها تولّد التأليف متى كانت حادثة، سواء تقدَّم كون المحلّ متجاورًا بغيرها، أو حصل متجاورًا بها، فلا يمكن أن يستدلّ بذلك على أنّ الاعتماد هو المولّد للتأليف دون المجاورة.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الاعتماد هو الذي يولّد التأليف؛ لأن من حقّه أن يولّد سائر أفعال الجوارح؛ لأنّا قد بيّنا أنّ الأمر في ذلك موقوفٌ على الدّلالة، وقد قدَّمنا ما يدلّ على أنّ المجاورة أيضًا تولّد، وبيّنا مِنْ قبلُ أن المولّد للألم

والوها والكَوْن إذن كالاعتماد؛ لأن له حظًا في التوليد، فلا فَرْق بين مَنْ جعل المولّد للجميع الاعتماد، وبين مَنْ جعل المولّد لها أجمع الأكوان، فإذا تساوي القولان سَقَطَا ووجب صحّة ما قدَّمناه.

[شُبهـــة]

فإن قال قال سائلًا على ما قدَّمناه من الدلالة على أنّ الاعتماد يولّد الصوت: لِمَ صرتم بأن تقولوا إنه يولّده بأوْلى ممن قال: إنّ المُماسّة تولِّده؟ لأنه لا بدّ من وجود هذه الأُمور أجمع عند فعلنا الصوت، بل ما أنكرتم أن المولّد له الصلابة أو الجوهر نفسه بشرط وجود هذه الأُمور أو بعضها، وكيف يصح أن تقولوا: إنّ الاعتماد يولّده لوجوده بحسبه والمُصاكّة شرط، فقد علمتم أنه يوجد بحسب المُصاكّة، فقولوا: إنها تولّد والاعتماد شرط، ولا يتمّ لكم القول بأنّ المُصاكّة مما يحتاج القوي في الوجود إليها أو الصلابة، فلا يمكن القول بأنها يولّدانه والاعتماد مما لا يُحْتاج إليه، فيصح ذلك فيه؛ لأنّ مِنْ قولكم إنه لا يحتاج إلى جميع ذلك ويخالفون فيه الشيخ أبا علي رحمه الله.
قيل له: لو صحّ أنّا نفعل الصوت في غير محلّ القدرة نحو ما نفعل في الضدّأو غيره، وقد قلنا: إنّ كل ما تعدّى محلّ القدرة، فالمولّد له هو الاعتماد دون غيره، لأن ما عداه لا جهةَ له.

[شُبهـــة]

فإن قيل: جوّزوا أن يولّدوا الاعتماد كونًا في المُحال، ويكون هو المولّد للصوت كما قلتم بمثله في توليد الاعتماد للوها، فإنه لا يولّد الألم؛ فلذلك صحّ أن نعدِّيه عن محلّ القدرة. قيل له: إنّ ما أوجب كَوْن الاعتماد مولّدًا لذلك الكون، يوجب كونه مولّدًا للصوت، لأنهما يوجدان بحسب الاعتماد، فلا فرق بين مَنْ جعل الكون للصوت، وبين مَنْ جعل الصوت مولّدًا للكون، فيجب القضاء بأنّ الاعتماد هو المولّد لهما جميعًا، كما أنه المولّد للاعتماد والكون جميعًا في المُحال من حيث وقعا بحسبه في الشدّة والضعف والكثرة والقلّة، ولا يلزم على ذلك ما نقوله في توليد الوها الألم دون الاعتماد؛ وذلك لأنّ هناك وجهًا في الوها هو بأن يكون مولّدًا أقرب، وهو حدوث الألم بحسبه

دون الاعتماد؛ لأن الاعتماد بحيث يكثف من الجسد ويرقّ قد يحدث على سواء ويتفاوت ما يوجد مِنَ الألم من حيث تفاوت الوها، ولا يمكن أن يقال مثله في الكون والصوت، وأن الصوت يحصل بحسب الكون دون الاعتماد، بل هما جميعًا يحصلان بحسب الاعتماد، فوجب أن يكون مولّدًا لهما جميعًا، كما يجب كونه مولّدًا للأكوان وللاعتمادات، وبهذا يبطل قول مَنْ يقول: إنه يتولّد عن المُماسّة[1]. فأمّا الصلابة، فهي باقية وكذلك الجوهر، وقد بيّنا أنه متى تساوى حال الحادث والباقي في جواز صرف التوليد إليهما، فصَرْفه إلى الحادث أوْلى؛ لأن الأصل في العلم بأنّ الشيء يتولّد عن غيره هو حدوثه بحسب حدوثه، ولأن القول بأنه يتولّد عن الثاني ينقض الدلالة على أن أفعالنا متعلقة بنا؛ لأنا قد علِمْنا أنّ الصوت كالاعتماد في أنّهما جميعًا يقعان بحسب قصودنا ودواعينا، فلو قلنا: إنه يتولّد عن الصلابة أو الجوهر لوجب إخراجه من كونه فعلًا لنا، ولا يمتنع أن يكون للصلابة حظّ في شدّة الاعتماد والمُصاكّة فيقع لأجله الصوت أشدّ مما يقع إذا كان في المحلّ رخاوة، فيكون له تأثير في حصول السبب على بعض الوجوه، فيتولّد الصوت بحسبه لأنه المولّد، كما أن لصلابة الجسم يتراجع ما يُصاكّه وبحسبه يتراجع، ولولاه لم يحصل التراجع أصلًا، ولم يوجب ذلك أن يكون التراجع متولّدًا عن الصلابة، بل الاعتماد يولّده، فكذلك القول في الصوت.

وبعد، فإنّ الجسم الصلب إذا رمَيْناه على جسم صلب يتولّد الصوت على الوجه الذي يتولّد التراجع، فكما أن التراجع عن الاعتماد يتولّد دون الكَوْن، فكذلك الصوت، وما قدَّمناه يبيّن صحة ذلك؛ لأن الكون لو ولّد الصوت لوجب كون الاعتماد أيضًا مولّدًا له؛ لأن ما أوجب كون ذاك مولّدًا له يوجب كون هذا مولّدًا أيضًا، ولو كان كذلك لوجب أن يولّد الكون كل ما يولّده الاعتماد، ويولّد الاعتماد كلّ ما يولّده الكون على ما قدَّمناه في وجوب ذلك في الأسباب إذا اشتركت في توليد جنسٍ واحد.

(١) المماسّة: هي المجاورة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٤).

[مقالة أبي علي الجبائي]

وأمّا الكلام في الآلام، فإنها تتولّد عن الوها دون الاعتماد والتأليف وغيرهما، فقد تقدَّم القول فيه فلا وجه لإعادته، واللذّات التي تحدث عند الوها كالآلام في ذلك؛ لأن الجنس واحد، والمولّد إنما يولّد هذا الجنس ويختلف حال مَنْ حدث في بعضه في كونه ألمًا أو ملتذًا بحسب شهوته ونفور طبعه، وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنّ اللذّات لا يجوز أن يقدر عليها العباد، وفصَلَ بينها وبين الآلام، وليس كذلك الأمر؛ لأنهما سواء في صحة إحداثنا لهما، إلّا أن نريد باللذّات ما يحدث عند أكل المشتهي، فيجب أن تكون كالآلام الحادثة عند تناول ما ينفّر الطبع عنه في أنهما جميعًا غير مقدورين لنا، وهذا الوجه لا نحتاج إلى ذكره؛ لأن الدّلالة دلّت عندنا على أنه يألم ويلتذّ بإدراك نفس الطَّعم من غير حدوث ألم ولذّة، ونحن نبيّن من بعد إبطال القول بأنّا نولّد غير هذه الأُمور التي ذكرناها، ونذكر الآن جملة من القول في كيفية توليدها لما تولّده.

فصل في بيان كيفية توليد الأسباب التي قدّمناها لما تولّده، وذكر شروطها وما يتّصل بذلك

أمّا النظر، فإنّه يولّد العلم متى تعلّق بالدليل، وكان الناظر عالمًا به على الوجه الذي يدلّ على المدلول ونظر فيه على هذا الوجه، ومتى لم يكن الناظر بهذه الصفة ولا كان النّظر متعلّقًا على هذا الوجه لم يولّد العلم، وسيجيء بيان ذلك في باب النظر والمعارف، وقد بيّنا أنّه يولد العلم في محلّه لأنه لا جهةَ له، وما لا جهةَ له لا يولّد في غيره إلا بأن يكون من حقّ المتولّد لأمرٍ يرجع إلى جنسه أن يتعدّى المحلّ الواحد كالتأليف، وليس العلم بهذه الصفة، فيجب إذن حدوثه في محلّ النظر، وقد بيّنا أن المولّد للعلم لا يجوز أن يكون سواه، وأنّ النظر لا يجوز أن يولّد سائر أفعال القلوب، فلا يوجه لإعادة القول فيه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يجوز في المولّد أن يولِّد بشرط مع كونه مُوجبًا لما لولّده، ومن حقّ الموجب متى وُجهد، والمحل يُحتمل، أن يولّد، وإلا بَطُل كونه

موجبًا؟ قيل له: ليس الأمر كما قدرته في الأسباب، وإنما قال ما ذكرته في العِلل، وقد بيّنا من قبلُ أنّ السبب يُخالف العِلل في هذا الوجه، وأنه شبيهٌ بالقادر الذي قد يصح فيه أن يفعل مقدوره وألّا يفعل ما لم يعرض هناك ما يوجب أحد الأمرين، ولا يمتنع أن يوجد السبب ويعرض ما يمنع من وجود المسبّب، والأصل في ذلك أنّ إثبات السبب مولّدًا على وجهٍ يخرج المسبّب معه من كونه مقدورًا للقادر ومستحقًّا للذمّ والمدح عليه، لا يصح لِمَا فيه من إبطال القول بحاجة المحدث إلى محدث من حيث كان محدثًا ولوجوه قد تقدَّم ذكرها، فلو قلنا: إنّ مع وجود السبب يجب وجود المسبّب لا محالة، لم ينفصل حاله من حال العِلل ويخرج المسبّب من كونه فعلًا له توصل بالسبب إلى إيجاده، فإذا بَطُل ذلك لم يمتنع إذا كان موصلًا للقادر إلى إيجاد المقدور أن لا يصل به إلى إيجاده إلّا أن يقع على بعض الوجوه، ويكون هو على صفةٍ مخصوصةٍ كما نقول في آلات الأفعال والإدراك، وقد صحّ أنه لا يصح من الواحد منّا إيجاد كثير من أفعاله إلّا وهو على صفةٍ كالإرادة والنظر، وإن لم يجب ذلك فيه من حيث كان فاعلًا له، ولا يصح منه أن يوجد كثير من أفعاله على بعض الوجوه إلّا بأن يكون عالمًا أو مريدًا أو كارهًا، وكذلك لا يمتنع أن يصح أن يتوصّل بفعلٍ إلى فعلٍ إلّا وهو على صفةٍ، والفعل أيضًا على صفة، فلذلك جاز أن لا يولّد ما يفعله امن النظر إلّا وهو عالمٌ بالدليل على الوجه الذي يدلّ، ويجب أن يكون القول في ذلك موقوفًا على الأدلّة، فإن دلّت على أن السبب لا يولّد إلّا وهو على صفة أو الفاعل على صفة قُضِيَ به، وإلا قيل: إنه يولّد لحدوثه فقط، والدلالة قد دلّت في النظر على ما ذكرناه من حاله، فلذلك صحّ أن لا يولّد إلّا وحال الناظر ما قلناه، وإذا جاز في العلم خاصّة أن لا يكون علمًا من فعلِ القادر إلّا إذا فعله وهو عالمٌ بمعلومه، ومتى لم يكن كذلك لم يكن علمًا، جاز مثله فيه إذا تولّد عن النظر أن لا يتولّد إذا كان فاعل النظر عالمًا بمتعلّقه على وجهٍ مخصوص، وإذا جاز أن لا يولّد نظره العلم إلّا وهو عالمٌ بما يكمل به العقل لتعلّق بعض العلوم ببعض، فكذلك لا يمتنع أن لا يولّد إلّا إذا كان عالمًا بالدليل لتعلّق العلم

بالمدلول به، ولذلك متى دخلت الشُبهة عليه في الدّليل بَطُل العلم بالمدلول، كبطلان الفرع عند الشُبهة في الأصل. وأمّا المجاورة، فإنها تولّد التأليف متى كانت حادثة والمحل محتمل. فأمّا الباقي منها، فإنه لا يولّد التأليف؛ لأنه لو ولَّده لوجب ألّا تعرى الأجسام المتجاورة من حدوث التأليف فيها حالًا بعد حالٍ، وأكثر ذلك فيه إذا دام كونه متجاورًا لمدة طويلة؛ لأن التأليف مما يجوز البقاء عليه، وكان يجب أن يصعب تفريقه على مَنْ يروم ذلك فيه لحدوث التأليف لا لأمرٍ يرجع إلى كون المحلّ صلبًا وملتزقًا، وفي فساد ذلك دلالة على أن الباقي منها لا يولّد. فأمّا الحادث منها، فإنه يولّد ولا يُحتاج في توليده إلى أكثر من حدوثه وكون المحلّ محتملًا؛ لأنا إذا جاوزنا بين الجواهر حدث التأليف وإلا لم يحدث، فعُلِم أنّ توليده إيّاه هو بهذا الشرط.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنها تولّد بشرط الحدوث وأن يكون المحلّ بها يحصل متجاورًا، فيجب أن لا تكون المجاورة الحادثة في المحلّين المتجاورَيْن مولّدة للتأليف. قيل له: قد بيّنا أنّ المولّد لا يولّد إلّا لأمرٍ هو عليه، وإن كان قد يحتاج فيه إلى شرط، فما لم يثبت كونه شرطًا فيه وجب إلغاؤه ولم يثبت ما ذكرته من الشّرط، فيجب كونه مولّدًا للتأليف متى حصل حادثًا.

[سؤال القاضي لشيخه أبي عبد الله عن كلام لأبي هاشم]

وبعد، فإنّ المجاورة التي حصل المحل بها متجاورًا إنما ولّدت التأليف بحدوثها؛ ولأن المحل حصل محتملًا له، وما يحدث من أمثالها فيه حالًا بعد حال سبيلها سبيل الأوّل، فيجب كونه مولّدًا لأنه لا شيء من ذلك إلّا وقد حصل المحل به متجاورًا، وإنْ كان بعضه حدث بعد بعض، كما أنّ الكثير من السكون يصير المحل به ساكنًا، وإنْ كان بعضه حادثًا بعد بعض، وقد بيّنا أن الحادث قد يختصّ بما لا يُشاركه الباقي فيه، نحو ما بيَّناه في كونه منعًا، فليس لأحدٍ أن يقول: كيف يجوز في حادثة أن تولّد التأليف ولا تولّده إذا كان باقيًا؟

وهلّا حلّ محلّ الاعتماد اللازم الذي يولّده في سائر أحواله لأنّا كما لا نُوجب في الباقي أن يولّد، فكذلك لا نمنع منه، والأمر فيه موقوف على الدلالة. وأمّا الوها، فإنه يولّد الألم بشرط انتفاء الصحة؛ لأنه لو وُجِد جنسه ولم تنتفِ الصحة به لم يولّد، ومتى انْتَفت به وُلِّد، فعَلِمنا أنه يولّد بهذا الشرط، ولهذا لو انتقل لم يتولّد في جسمه الألم، وإنْ كان قد وُجِد فيه مِنْ جنس ما إذا حصل به تفريق جسمه سُمّي وَهْيًا. فأمّا اشتراط كونه حادثًا، فلا نحفظه عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله مفصلًا، وسألت شيخنا أبا عبد الله رحمه الله عنه، فجوّز كونه مولّدًا وإنْ كان باقيًا، وقوّى ذلك بأنْ قال: إنّ توليده إذا كان لأمرٍ يرجع إليه، فيجب أن يكون باقيه كحادثه كما نقول في الاعتماد، والأقرب عندي أنه لا يولّد إلّا إذا كان حادثًا؛ لأن شرط توليده انتفاء الصحة، وانتفاؤها يختصّ حال الحدوث دون حال البقاء، فيجب كونه مولّدًا في تلك الحال، وإنما ساغ لنا القول بأنّ الاعتماد الباقي يولّد؛ لأن الوجه الذي يولّد عليه يستوي فيه حال البقاء وحال الحدوث، وهو اختصاصه بالجهة إذا ولّد الكون والاعتماد، وحصول المُصاكّة به إذا ولّد الصوت، وليس كذلك حال الوها، فلذلك كان حادثه هو المولّد دون الباقي، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ باقيه لو لم يولّد لم يجد المجروح الألم حالًا بعد حالٍ، ووجدانه ذلك يدلّ على أنّ باقيه يولّد؛ وذلك لأنه وَجَد أنه إنما هو لأن الوها يُحدث حالًا بعد حال، وقد ذكر ما يدلّ على ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله، ومتى انْدَمَل لم يحدث ذلك حالًا بعد حال. ولذلك يختلف حال ما يحدث من الألم بحسب ما يحصل في الموضع من الحركة والاختلاج، فليس في ذلك دلالة على أنّ الباقي منه يولّد، وشيخنا أبو علي رحمه الله يجعل المحل محتملًا للألم إذا كان فيه حياة، وكذلك كان يقول شيخنا أبو هاشم رحمه الله أوّلًا، ثم رجع إلى أنّ جنسه يتولّد وإنْ لم يكن في المحل حياة، من حيث كان الألم ممّا لا يوجب حالًا للحيّ، وإنما يرجع إليه كونه مدركًا له وآلِمًا به إذا كان نافرَ الطبع عنه، فتجب صحة وجوده فيما لا حياة فيه كسائر ما لا يختصّ الحيّ من المُدركات، وعلى هذا القول يجب ألّا يشترط في كونه مولّدًا أن تنتفي به الصحة؛ لأن الصحة إنما تُطلق على بعض

الأجسام دون بعض، فيفسد من حيث العبارة لا من حيث المعنى، ويقال بدلًا منه: إنه يتولّد متى انتفى به التأليف، كما أن الاعتماد يولّد الصوت متى حصل هناك مُصاكّة، وعلى القول الأوّل يجب ذكر الصحة لأنه في سائر الأجسام لا يولّد، والأَوْلى أن يجعل الحياة شرطًا في كونه مدركًا لمن المحل بعضه لا في وجوده؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يحتاج في جنسه أو في بعض صفاته إلى الحياة، أو لا يوجب الحكم إلّا للحيّ وهو بمنزلة الحرارة والبرودة في هذه القضية، ولتقضّي ذلك موضع نشرحه فيه إن شاء الله. أمّا الاعتماد، فإنّه يولّد السكون والاعتماد على وجهين: أحدهما في محلّه، والثاني فيما يُصادفه من الأجسام ويُماسّه. فأمّا توليده ذلك في محلّه، فمِنْ حقّه أن لا يولّد إلّا الحركة دون السكون في مكانه؛ لأنه إنما يولّد في جهته، فلو ولّد في محلّه السكون في مكانه لكان قد ولّد في غير جهته، ولأدّى ذلك إلى أن يولّد السكون بحيث هو فيه حتى يسكن الثقيل في الهواء بغير عُمُدٍ، ولو جاز أن يولّد ذلك لم يولّد الانحدار أبدًا؛ لأنه إنما يولّد ما يولّده على طريقةٍ واحدة، ومن حقّه أن يولّد تحريك محلّه حالًا بعد حالٍ ما لم يحصل هناك منع، ومتى حصل ذلك صارت الحركة سكونًا إنْ لم تكن هناك صلابة توجب تراجعه، وتوليده الاعتماد هو على هذا الوجه؛ لأنه يولّده في محلّه على الوجه الذي يولّد السكون، فإذا ولّد السكون في الثاني، فيجب أن يولّد الاعتماد، وهو في المكان الثاني ليحصّل تولُّدًا في جهته، ولو كان تولّد الاعتماد في محلّه وهو في مكانه حالًا بعد حالٍ لأدّى لى أن يعظم اعتماد الحجر الثقيل، وإنْ كان مستقرًّا على الأرض، وفي بطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه، ومن حقّ الاعتماد أن يولّد في الثاني لا في حاله؛ لأنه إنما يولّد لاختصاصه بالجهة، فلو ولّد في الحال لم يخلُ ما يولّده من أحد وجهين: إمّا أن يولّد السكون في مكانه، أو يولّد السكون الذي يصير به في الثاني. وقد بيّنا أنّ توليده السكون في مكانه لا يصح، فلم يبقَ إلا أنه يولّد السكون في الثاني، وهذا يُوجب القول بأنّ وجوده يتقدّم السكون، وإذا صحّ ذلك في توليده السكون، فكذلك في توليده الاعتماد، وليس من شرط توليده أن يكون حادثًا؛ لأن باقيه كحادثه في أنه يولّد، وقد بيّنا أن الوجه الذي

له يولّد يحصل له في حال البقاء كحصوله في حال الوجود، فيجب أن يكون مولّدًا في الحالَيْن. وأمّا توليده السكون في الجسم الذي يُماسّه، فإنه يولّد فيه الحركة إذا لم يكن هناك ما يمنعه من التحرّك، ويولّد معها الاعتماد، وإنْ كان هناك مانعٌ من تحريكه ولّد فيه السكون والاعتماد جميعًا؛ لأن حصول المَنْع من تحريكه لا يمنع الاعتماد من أن يولّد فيه السكون، وتوليده ذلك فيه يفارق ما استعنّا فيه من توليده السكون في محلّه؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يولّد في غير جهة، وهذا لا يؤدّي إليه، فلذلك فصَلْنا بين الأمرَيْن.

[شُبهـة ومقالات لأبي هاشم]

وقد قيل: إنّ الاعتماد يولّد فيما ماسّ محلّه إذا كان محلّه منفصلًا منه، فأمّا إذا كان ملتزقًا به، وكانت الجملة كالشيء الواحد، فإنّ اعتماد بعضه لا يولّد في بعض، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في «نقض الأبواب»[١]: إنما يكون الأثقل أسرع بلوغًا إلى الأرض من الأخفّ؛ لأن بعضه يولّد في بعض الحركة والاعتماد، وهذا يخالف ما حكيناه، ويوجب أن المتّصل والمنفصل في هذا الوجه بمنزلة، وقال في «الجامع»[١] في المعتمدين إذا هو نافى جهةٍ واحدة أنّ الحيّ منهما لا يُدرك اعتماد الثقيل عليه، وأنّا نُدركه إذا كان معتمدًا عليه، وهو ثابتٌ في مكان، وقال في بعض مسائله: الحركات الحادثة في الرُمح الطويل تحدث في حالةٍ واحدة، إذا جذب أو دُفِع وكلْ حركاته متولّدة عن حركة يد الإنسان الذي جذبه أو دفعه، ولا يولّد بعضه بعضًا؛ فالأقرب عندي في هذا الباب أن الحجر المتّصل بعضه ببعض لا يولّد اعتماد بعضه في بعض إذا رُمِيَ، وإنما يُولّد في محلّه أو فيما يُحدثه الحركة إلى الثاني، وفيما ماسّه بحركة إلى الثالث، لكان قد ولّد في جهته وفي غير جهته، وقد عُلِم استحالة ذلك فيه، فيجب إذن أن لا يولّد إلّا في محلّه، ولا يمنع ذلك من صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في زيادة سرعة الثقيل في النزول؛ لأنه إنما يكون أسرع على ما قاله لأنه يولّد بعضه في بعض

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الحدث لا على الوجه الذي أنكرناه، وإن كان لا يبعد أن يقال: إنه على جهة الحدوث أيضًا لا يولّد إلّا أن يكون بعضه ساكنًا، فالمتحرّك منه يحدثه. فأمّا إذا كان تحرّك الكل على سواء، فلا يولّد كلّ اعتماده وحدث في المحلّ إلّا فيه. يبيّن ذلك أنه يجب أن يولّد فيما ماسّه على الوجه الذي يولّد في محلّه، فإذا لم يجز أن يولّد في محلّه الانتقال إلى الثالث لم يجز أن يولّد فيما ماسّه أيضًا الانتقال إليه، وليس لأحدٍ أن يقول: إنّما لم يوّد في محلّه الانتقال إلى الثالث؛ لأنه يستحل حصوله فيه ولما قطع الثاني، وليس كذلك حال ما ماسّه؛ لأن القول بأنه يولّد فيه الانتقال من الثاني إلى الثالث في حال انتقاله هو إلى الثاني لا يؤدّي إلى فساد، فيجب جواز القول به؛ وذلك لأن الاعتماد من حقّه أن يولّد في الجهة التي لو كان مماسًّا لحيٍّ لوجد مدافعته، وقد عُلِم أنّ هذا المعنى إنما يصح في أقرب الأماكن إليه دون الثالث، فيجب أن لا يولّد في محلّه وغير محلّه إلا بحيث يدافع، وإنْ كنا لا نمنع من أن يولّد في جملة الجسم كالرمح الطويل متى كان محلّه منفصلًا منه على ما حَكَيْناه عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله. فأمّا اعتماد بعض اليد على بعض، فغير مُمتنع؛ لأنها لِمَا فيها من المفاصل بمنزلة أجسام منفصلة بعضها من بعض وهي آلة الإنسان، فلا يمتنع أن يولّد بعضها في بعض. فأمّا إذا لم يكن هناك مفصل بعد أن يولّد بعضه في بعض بالاعتماد الذي فيه. وأمّا توليد اعتماد بعضه في بعض السكون، فغير مُمتنع؛ لأنه يكون متولّدًا في جهته، فالمتّصل من الجسم كالمنفصل في ذلك، وإنِ افترقا في توليد الحركة، وهذه الطريقة توجب أنه تعالى إذا سكّن الأرض حالًا بعد حالٍ أنّ اعتماد بعضه يولّد في بعض السكون أيضًا، وإنْ لم يجب أن يولّد اعتماد بعضه في بعض الحركة إذا حرّكها الله سَفَلًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيجب إن كان سكونها بأن يكون في النصف السفليّ اعتماد صعدًا لازم، وفي العُليا اعتماد سفلًا، أن يكون اعتماد النصف الأوّل يولّد في النصف الآخر سكونًا حادثًا، واعتماد النّصف الأسفل يولّد فيما فوقه سكونًا،

ومتى وجب ذلك وجب وقوفها لمكان السكون لا لتكافىء الاعتمادَيْن، وهذا يُبْطل كونه وجهًا ثانيًا على ما قلتموه في تسكين الأرض. قيل له: إنما يولّد في النصف الأسفل السكون من حيث سكّنه الله، فمنعه عن التحرُّك، وإلا وجب كونه مولّدًا لتحريك النصف السفليّ؛ لأنه لا يجوز أن يتحرّك ما فوقه سفلًا ويبقى هو ساكنًا، وإنما سكن هو لتكافىء الاعتماد، فقد عاد الحال فيه إلى أنه يسكن بتكافىء الاعتمادين من السكون، ولولاه لما ولّد اعتماد النصف في النصف الآخر به، فيجب كونه من هذا الوجه وجهًا ثانيًا، فأمّا توليد اعتماد.

فهرس المحتويات